MICHEL FOUCAULT Istoria sexualităţii Vol. III

Preocuparea de sine

Cartea a apărut cu sprijinul Ministerului Educaţiei şi Cercetării

Michel Foucault

Histoire de la sexualité
Le souci de soi
Editions Gallimard, 1984

Această carte a fost editată cu sprijinul MINISTERULUI FRANCEZ DE EXTERNE ŞI AL AMBASADEI FRANŢEI ÎN ROMÂNIA

MICHEL FOUCAULT
Istoria sexualităţii
— Vol. III
Preocuparea de sine
Traducere de
CĂTĂLINA VASILE

Bucureşti 2004

ISBN 973 – 87084 – 5 – 2

I
A VISA PROPRIILE PLĂCERI

Am să încep acest volum cu analiza unui text destul de neobişnuit. E o lucrare de „practică” 4 şi de viaţă obişnuită cotidiană; nu este un text de reflecţie sau de normă morală. Este singurul text, dintre cele care au ajuns până la noi din epoca respectivă, în care aflăm o expunere ceva mai sistematică a diverselor forme posibile ale actelor sexuale; în general, referitor la acestea, nu emite în mod nemijlocit şi explicit judecăţi morale, ci lasă să se întrezărească scheme de apreciere acceptate într-o manieră generală. Se poate vedea că acestea sunt foarte similare cu principiile generale care structurau deja, în perioada clasică, experienţa morală a actelor presupuse de *aphrodisia*. Cartea lui Artemidor este, aşadar, un reper. Ea vădeşte o perenitate şi depune mărturie despre un mod curent de a gândi. Prin chiar acest fapt, va îngădui aprecierea a ceea ce s-a ivit, diferit şi parţial nou, în aceeaşi epocă, în gândirea filosofică sau medicală asupra plăcerilor şi asupra comportamentului sexual.

Metoda lui Artemidor

Cheia visurilor a lui Artemidor este unicul text păstrat în întregime dintr-o literatură bogată în Antichitate: onirocritica, sau interpretarea viselor. Artemidor, care scria în secolul al II-lea după Christos, citează numeroase lucrări (unele deja vechi) care circulau în epoca sa: cele ale lui Nicostrât din Efes1 şi Panyasis din Halicarnas2; cea a lui Apollodor din Telmessos; cele ale lui Phoebus din Antiohia4 şi Denis din Heliopolisă şi a

naturalistului Alexandru din Myndose; îl aminteşte cu laude pe Aristandru din Telmessos7; se mai referă la trei cărţi din tratatul lui Geminos din Tyr, la cinci cărţi ale lui Demetrios din Phaler şi la douăzeci şi două de cărţi ale lui Artemon din Milete.

Adresându-se celui căruia îi închină cartea sa, un anume Cassius Maximus – poate Maxim din Tyr sau tatăl său9 care l-ar fi îmboldit „să nu lase a-i cădea ştiinţa în uitare" – Artemidor spune că „n-a făcut altceva" decât să se ocupe „zi şi noapte, necontenit".

1 Artemidor, *La Clef des songes* (trad. A. – J. Festugière) I, 2.

2 *Ibid.*, 1, ; I, 64; II, 35.

3 *Ibid.*, I, 79. – 4 *Ibid.*, 1, ; 11, 9; IV, 48; IV 66. s *Ibid.*, I, 66.

6 *Ibid.*, 1, 6?; II, 9; II, 66.

7 Ibid., 1, 31; IV, 23; IV, 24.

8 *Ibid.*, I, 2; II, 44.

9 Cf. A. – J. Festugière, *Introducere* la traducerea franceză, p. 9; ca Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, p. 181 şi urm.

de interpretarea viselor1. Afirmaţie emfatică, destul de frecventă în acest soi de prezentări? Poate. Oricum, Artemidor a realizat ceva cu totul diferit de compilarea celor mai celebre exemple de predicţii onirice confirmate de realitate, El a redactat o lucrare metodică, şi aceasta în două senăuri: trebuia să devină un material care putea fi folosit în viaţa cotidiană, dar şi un tratat cu deschidere teoretică asupra validităţii metodelor

interpretative.

Nu trebuie să scăpăm din vedere faptul că interpretarea viselor făcea parte dintre tehnicile existenţei. Deoarece imaginile din somn erau privite, cel puţin unele dintre ele, ca semne ale realităţii sau mesaje pentru viitor, descifrarea lor era la mare preţ: o viaţă raţională nu se putea dispensa de aceasta. Era o foarte veche tradiţie populară, dar era admisă şi în mediile cultivate. Individul trebuia să se adreseze numeroşilor profesionişti ai imaginilor nopţii, dar la fel de bine putea să-şi interpreteze şi singur semnele. Un foarte mare număr de mărturii dă seamă despre importanţa atribuită interpretării viselor ca practică de viaţă, indispensabilă nu doar în circumstanţe deosebite, ci şi în viaţa de toate zilele. Aceasta deoarece, în somn, zeii dau sfaturi, informaţii, şi câteodată porunci explicite. Totodată, cu toate că visul nu face mai mult decât să anunţe un eveniment, fără a face recomandări, cu toate că se presupune că desfăşurarea faptelor în viitor este inevitabilă, e bine să ştii dinainte ce te aşteaptă, pentru a fi, pregătit: „Divinităţii, spune Achille Tatius în *Aventurile lui Leucippe şi Clitophon*, îi place adesea să le înfăţişeze oamenilor în vis viitorul – nu pentru ca, în acest fel, ei să se păzească de nenorocire, pentru că nimeni nu este mai presus de Destin – ci pentru ca ei să suporte mai uşor suferinţa. Căci tot se iveşte pe nepregătite zdruncină spiritul sub violenţa loviturii şi îl copleşeşte, în vreme ce faptul de a şti ce va să se întâmple poate, încet-încet, să

îndulcească nenorocirea”[1] [2]. Mai târziu, Synesios va reproduce un punct de vedere absolut tradiţional atunci când va spune că visele noastre reprezintă un oracol „cu care trăim”, care ne însoţeşte „în călătorii, în război, în funcţiile publice, la muncile agricole şi în negustorie”; visul trebuie privit ca „un profet mereu pregătit, Un sfetnic neobosit şi tăcut”; aşadar, trebuie să învăţam cu toţii să ne interpretăm visele, „bărbaţi şi femei, tineri şi bătrâni, bogaţi şi săraci, simpli cetăţeni sau magistraţi, orăşeni sau ţărani, artizani şi oratori”, indiferent „de sex, de vârstă, de avere, de profesiune” 1. Cu aceste intenţii şi-a scris Artemidor *Cheia visurilor*.

Lucrul cel mai important pentru el este să-i indice detaliat cititorului modul în care să procedeze: cum să desfaci un vis în elementele sale şi să-i defineşti sensul diagnostic? Cum să interpretezi întregul pornind de la aceste elemente şi ţinând seama de acest întreg, în descifrarea fiecăreia dintre părţi? Semnificativă este comparaţia pe care o face Artemidor cu tehnica divinatorie a sacrificatorilor: şi ei „luând semnele unul câte unul în parte, ştiu ce înseamnă fiecare dintre ele cu toate acestea, „asta nu-i împiedică să dea explicaţii despre întreg, la fel ca şi despre fiecare dintre părţi.”2. Este vorba, deci, de un tratat *de interpretare*. Concentrată aproape în totalitate, nu pe miracolele profetice ale viselor, ei pe o *techné* care să le facă să vorbească în mod

1 Artemidor, Clef des songes, II, concluzie.

2 Achille Tadus, Leucippe et Clitophon, I, 3 .

corect, lucrarea se adresează mai multor categorii de cititori. Artemidor vrea să le dea un instrument de lucru tehnicienilor analizei şi profesioniştilor; este speranţa cu care-l ispiteşte pe fiul său, cel căruia îi sunt dedicate cărţile a 4-a şi a 5-a; dacă „ţine pe masa lui lucrarea" şi o păstrează pentru sine, va ajunge, „cel mai bun tălmaci de vise dintre toţi"[3] [4]. Înţelege sări ajute şi pe aceia care, deziluzionaţi de metodele eronate pe care le-au încercat, ar fi tentaţi să renunţe la această practică atât de importantă: cartea va fi un remediu salvator contra erorilor – *therapeia soteriodes*[5]. Artemidor are în vedere şi generaţiile care abia acum apar şi care au nevoie de o instruire elementară[6]. Oricum, a intenţionat să-şi înfăţişeze tratatul ca pe un manual de viaţă, ca un instrument ce poate fi folosit de-a lungul existenţei: a ţinut să dea analizelor sale „aceeaşi ordine şi aceeaşi succesiune ca în viaţa însăşi".

Caracterul de „manual pentru viaţa de zi cu zi" este foarte vădit când textul lui Artemidor este comparat cu *Discursurile* lui Aristid – un bolnav anxios, obsedat de maladia sa, care şi-a petrecut ani de zile în ascultarea zeului ce-i trimitea vise în timpul neobişnuitelor avataruri ale maladiei sale precum şi nenumărate tratamente pe care le şi urma. De notat că la Artemidor miracolul religios aproape că nu are loc; contrar multor texte de

3 Synesioş, les, songes, trad. Drupn, 15-16.

4 Ibid., IV, prefaţă.

5 Ibid., dedicaţie.

6 Ibid. , Ill, concluzie.

acest fel, lucrarea lui Artemidor nu depinde de practici de terapie culturală, deşi îl aminteşte, într-o formulă tradiţională, pe Apollo din Daldis, „zeul patriei sale”, care l-a încurajat şi care, sosit la căpătâiul lui, „aproape că i-a poruncit să scrie această carte” 1. De astfel, este preocupat să sublinieze diferenţa dintre scrierea sa şi cea a unor interpreţi de vise precum Geminos din Tyr, Demetrios din Phaler şi Artemon din Milet, care au lăsat în scris reţete şi tratamente dăruite de Serapis? Visătorul tipic pentru care scrie Artemidor nu este un individ religios, neliniştit şi preocupat de poruncile venite sus. Este un individ „obişnuit”: în majoritatea cazurilor un bărbat (visele femeilor sunt consemnate cu caracter adiacent, ca variante posibile, în care sexul subiectului transformă sensul visului); un bărbat cu familie, posedând o avere şi adesea o meserie (face negustorie, ţine o prăvălie); are servitori şi sclavi (dar este pomenit şi cazul în care nu are). Principalele sale interese se referă, în afară de sănătate, la viaţa şi moartea celor apropiaţi, la succesul în afaceri, îmbogăţirea sau sărăcirea sa, căsătoria copiilor, eventualele obligaţii în cadrul cetăţii; pe scurt, este vorba de omul de rând. Textul lui Artemidor este semnificativ pentru un mod de existenţă şi un tip de interese specifice oamenilor obişnuiţi.

Lucrarea are o miză teoretică menţionată de autor în dedicaţia către Cassius: vrea să-i respingă pe adversarii oniromanciei; vrea

1 *Ibid.*, II, concluzie.

2 *Ibid.*, II, 44.

să-i convingă pe scepticii care nu cred în aceste forme de divinaţie prin care se încearcă descifrarea semnelor prevestitoare ale viitorului. Artemidor încearcă să-şi enunţe certitudinile nu atât prin expunerea sobră a rezultatelor, cât printr-un procedeu de investigare asupra căruia a meditat îndelung şi o discuţie asupra metodei.

Nu are deloc pretenţia că n-a ţinut cont de texte anterioare; şi-a dat osteneala să le citească, dar nu pentru a le recopia, aşa cum se întâmplă de multe ori; ceea ce îi reţine atenţia din tot ceea ce a fost „deja spus”, nu este autoritatea acceptată de toţi ci, mai degrabă, experienţa, în întinderea şi diversitatea sa. Iar această experienţă a căutat-o nu la câţiva mari autori, ci acolo unde se constituie ea. Artemidor este mândru – o afirmă în dedicaţia către Cassius Maximus şi o repetă şi după aceea – de amploarea cercetării sale. Nu numai că a colaţionat numeroase lucrări, dar, cu perseverenţă, a cercetat prăvăliile deschise la răspântiile lumii mediteraneene de cititorii în vise şi de cei care ghiceau viitorul. „În ce mă priveşte, nu numai că nu am lăsat să-mi scape nicio carte de oniroeritică, făcând un mare efort în acest scop, dar, fără a ţine cont de cât sunt de desconsideraţi ghicitorii de prin pieţele publice, pe care anumiţi oamenii, cu un aer grav şi sprâncenele încruntate, îi numesc şarlatani, impostori şi bufoni, eu, dispreţuind această lipsă de preţuire, am avut ani de zile legături cu ei, ascultând cu răbdare vechi vise şi împlinirea lor,

în Grecia, în oraşe şi la panegyrii, în Asia şi în Italia şi în cele mai mari şi mai populare insule: nu există alt mijloc de a căpăta experienţă în această disciplină4”. Totuşi, Artemidor recomandă ca tot ce spune să nu fie transmis aşa cum a fost primit, ci după ce a fost supus „experienţei” (*peira*) care pentru el este „canonul” şi „martorul” a ceea ce afirmă[7] [8]. De aici trebuie să pricepem că autorul va verifica informaţiile la care se referă, prin comparaţie cu alte surse, prin confruntarea cu propria sa practică şi prin raţionament şi demonstraţie: astfel, nimic nu e spus „în aer”, nici prin „simplă conjunctură”. Recunoaştem procedeele de cercetare, noţiunile – cum ar fi cele de *historia* sau *peira* –, formele de control şi de „verificare” care erau trăsături specifice în acea epocă, sub influenţa măi mult sau mai puţin directa a gândirii sceptice, a culegerilor ştiinţifice din domeniul istoriei naturale sau al medicinei[9]. Textul lui Artemidor prezintă marele avantaj de a înfăţişă o gândire întemeiată pe o vastă documentaţie tradiţională.

Într-un astfel de document nu este vorba să căutăm formulări de morală austeră sau emergenţa unor noi exigenţe în materie de conduită sexuală; mai degrabă, el oferă indicaţii

7 Ibid., dedicaţie.

8 Ibid., II, concluzie.

9 R.J. White, în introducerea sa la ediţia engleză a lui Artemidor, evidenţiază multe dovezi ale influenţei empiriste şi sceptice asupra lui Artemidor. In acelaşi timp, A.H.M. Lessels („Ancient Systems od Dream Classification‘s Mnemosune, 1969, p. 391) afirmă că Artemidor nu era decât un practician care interpreta numai visul pe care îl avea de tratat în ziua aceea.

asupra modalităţilor de apreciere curentă şi a atitudinilor general acceptate. Desigur, reflecţia filosofică nu este absentă din acest text şi regăsim aici trimiteri destul de clare la probleme şi la dezbateri contemporane; ele se referă, însă, la procedeele de descifrare şi metoda de analiză, nu la judecăţi de valoare şi sensuri morale. Materialul la care fac referire interpretările, scenele onirice pe care le tratează, cu caracter de predicţie, situaţiile şi evenimentele anunţate fac parte dintr-un peisaj comun şi tradiţional. Am putea pretinde, aşadar, acestui text al lui Artémidor să depună mărturie despre o tradiţie morală destul de răspândită şi cu certitudine adânc ancorată în trecut. Dar mai trebuie să ţinem minte şi că, deşi textul oferă detalii abundente, deşi înfăţişează, referitor la vise, un tablou al diverselor acte şi relaţii sexuale posibile mai sistematic decât orice altă lucrare din aceeaşi epocă, el nu este în niciun caz un tratat de morală care are drept scop principal formularea de judecăţi asupra acestor acte şi relaţii. Numai în mod indirect se pot deduce, prin descifrarea viselor, aprecierile asupra scenelor şi actelor înfăţişate acolo. Principiile unei morale nu sunt avansate pentru ele însele; le putem recunoaşte doar din tatonările analizei: prin interpretarea interpretărilor. Asta înseamnă să ne oprim un moment asupra procedeelor de descifrare puse în funcţiune de Artemidor, astfel încât să putem descifra mai pe urmă morala subiacentă analizelor viselor sexuale.

1. Artemidor distinge două forme de viziuni

nocturne. Există viselo-*enupnia*\ ele traduc afectele din acel moment ale subiectului, cele care însoţesc sufletul în drumul său”: eşti îndrăgostit, tânjeşti să fii lângă obiectul dorinţei tale, visezi că este cu tine; eşti privat de hrană, simţi nevoia să mănânci, visezi că eşti pe cale să mănânci; sau „cel îndopat visează că vomită sau că se sufocă144; cel care se teme de duşmani visează că aceştia îl împresoară. Aceasta formă de vis are valoarea unui diagnostic simplu: îşi are rădăcinile în actualitate (de la prezent la prezent); îi reprezintă subiectului care doarme propria-i stare; traduce ceea ce este, pentru trup, lipsă sau exces şi ceea ce este pentru suflet teamă sau dorinţă.

Cu totul diferite sunt visele-*oneiroi*. Artemidor le revelează cu uşurinţă natura şi funcţia princele trei „etimologii” pe care le propune. *Oneiros* este ceea ce *to on eirei*, „*CO* spune fiinţa”; ea spune ce este deja în desfăşurare temporală şi se va produce ca eveniment într-un viitor mai mult sau mai puţin apropiat. Mai este şi ceea ce acţionează asupra sufletului şi-l stimulează – *oreinei*; visul transformă sufletul, îl şlefuieşte şi îl modelează; îl pregăteşte şi stârneşte în el frământări corespunzătoare celor arătate. Mai recunoaştem în cuvântul *oneiros* numele lui Iros, cerşetorul din Ithaca, purtător al mesajelor care-i erau încredinţate[10] [11]. Ca termeni, *enupnion* şi *oneiros* au înţeles opus; primul vorbeşte despre individ, al doilea despre

10 Artemidor, Clef des songes, 1,1.

11 Ibid., Cf. Odyssée, XVIII, 7.

evenimentele lumii; unul decurge din stările trupului şi ale sufletului, celălalt anticipează desfăşurarea evenimentelor în timp; unul manifestă jocul surplusului şi al lipsei în ordinea poftelor şi a repulsiilor; altul îi face semn sufletului şi, totodată, îl şlefuieşte. Pe de o parte, visele dorinţei vorbesc despre realitatea fiinţei în starea sa actuală; pe de alta, visele fiinţei vorbesc despre viitorul evenimentului în ordinea lumii.

O a doua delimitare introduce, în fiecare dintre cele două categorii de „viziune nocturnă”, o altă formă de distincţie: ceea ce se arată clar, transparent, fără a necesita descifrare şi interpretare, şi ceea ce nu apare decât în mod figurat, în imagini spunând altceva decât ce se observă la prima vedere. În visele de stare, dorinţa poate fi manifestată prin prezenţa uşor de recunoscut a obiectului său (vedem în vis femeia dorită); dar mai poate fi manifestată şi printr-o altă imagine care se înrudeşte într-o măsură mai mică sau mai mare cu obiectul în chestiune. Există o diferenţă similară în visele de eveniment: unele arată în mod direct ce există deja la modul viitorului: se vede cum se scufundă în vis corabia al cărui naufragiu este iminent; eşti ajuns de arma care te va răni mâine: sunt visele aşa-zise „teorematice”. În alte cazuri, însă, raportul imaginii cu evenimentul este indirect: imaginea corăbiei care se zdrobeşte de stânci poate să semnifice nu un naufragiu, nici măcar o nenorocire, ci, pentru sclavul care visează aceasta, apropiata sa libertate; acestea sunt visele

„alegorice”.

Or, jocul dintre cele două distincţii îi ridică interpretului o problemă practică. Să luăm o viziune anume din timpul somnului: cum ne dăm seama dacă avem de-a face cu un vis de stare sau cu unul de eveniment? Cum decidem dacă imaginea anunţă direct ce arată sau dacă trebuie să presupunem că este tălmăcirea altui lucru? Amintind această dificultate în primele pagini ale cărţii a IV-a (scrisă după primele trei), Artemidor arată importanţa primordială a analizei subiectului care visează. Este cert, explică el, că visele de stare nu se vor produce la fiinţele „virtuoase”; într-adevăr, acestea ştiu să-şi stăpânească pornirile iraţionale, şi prin urmare şi pasiunile – dorinţa sau teama: ele se pricep şi să-şi păstreze trupul în echilibrul dintre lipsă şi exces; în consecinţă, nu vor avea parte de tulburări şi, deci, nici de vise (*enupmia*) care trebuie totdeauna înţelese ca manifestări ale afectelor. De altfel, este o temă frecventă la moralişti aceea că virtutea se remarcă prin dispariţia viselor care transpun în somn poftele sau frământările involuntare ale sufletului şi ale trupului. „Visele celui adormit, spunea Seneca, sunt la fel de agitate ca ziua pe care a încheiat-o” 1. Plutarh se baza pe Zenon când spunea că este un semn de progres faptul de a nu mai visa că-ţi fac plăcere acţiunile necuvenite. El aducea în discuţie acei subiecţi care, în stare de trezie, au destulă putere pentru a lupta împotriva pasiunilor lor şi a le rezista, dar noaptea, „descătuşându-se de legi şi de opinia

celorlalţi”, nu mai au deloc ruşine: se trezeşte atunci în ei tot ce au mai imoral şi mai licenţios[12][13];

În orice caz, pentru Artemidor, atunci când au loc, visele de stare pot îmbrăca două forme: la majoritatea oamenilor dorinţa sau aversiunea se manifestă direct şi fără a se ascunde; dar nu se manifestă decât prin semne la cei care ştiu să-şi interpreteze propriile vise; sufletul le „joacă renghiuri într-un mod mai viclean”. Astfel, un bărbat neexperimentat în materie de onirocritică va vedea în vis femeia după care tânjeşte sau moartea mult dorită a stăpânului său. Sufletul neîncrezător sau experimentat al expertului în citirea viselor va refuza într-o oarecare măsură să-i manifeste starea de dorinţă în care se află; va face apel la un truc şi, în consecinţă, în loc s-o vadă pur şi simplu pe femeia dorită, visătorul va vedea imaginea unui lucru care o reprezintă: „un cal, o oglindă, o corabie, marea, o femelă de animal sălbatic, un veşmânt feminin”. Artemidor citează un pictor din Corint, fără îndoială expert, care vedea în vis cum i se dărâmă acoperişul casei şi propria-i decapitare; s-ar putea imagina aici semnul unui eveniment viitor; dar era, de fapt, un vis de stare: omul râvnea moartea stăpânului său – care trăieşte şi în ziua de azi, notează, în trecere, Artemidor[14].

În privinţa viselor de eveniment, cum să le

12 Seneca, Lettres à Luciiius, 56, 6.

13 Plutarh, Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus, 12

14 Artemidor, Clef des songes, IV, prefaţa.

distingi pe cele transparente şi „teorematice”, de cele care anunţă prin mijloacele alegoriei un eveniment diferit de cel înfăţişat? Dacă se dau deoparte imaginile excepţionale care cheamă în mod evident o interpretare, visele care anunţă limpede un eveniment sunt imediat sancţionate de realitate; evenimentul le urmează imediat; visul teorematic se deschide asupra ceea ce anunţa, nemailăsând interpretării nici priza posibilă, nici răstimpul indispensabil. Visele alegorice se recunosc uşor prin faptul că nu sunt urmate de realizarea directă: atunci este bine să fie interpretate. Să mai adăugam că fiinţele virtuoase – care n-au vise de stare, ci numai vise de eveniment – nu cunosc de cele mai multe ori decât viziunile clare ale viselor teorematice. Artemidor nu trebuie să explice acest privilegiu: tradiţia afirma că fiinţelor pure zeii le vorbesc nemijlocit. Să ne amintim de Platon, în *Republica*: „După ce a domolit cele două părţi ale sufletului (cea a poftelor şi cea a mâniei) şi o stimulează pe cea de a treia, unde se adăposteşte înţelepciunea şi, în sfârşit, se linişteşte, doar în aceste condiţii, ştii, sufletul atinge cel mai mult adevărul461. În romanul lui Charitoii din Aphrodisias, în momentul când Callirhoe va ajunge în sfârşit la sfârşitul încercărilor sale şi când lunga sa luptă pentru a-şi menţine virtutea va fi răsplătită, ea are un vis „teorematic” care anticipează finalul romanului şi constituie, din partea zeiţei care o apără, o prevestire şi o promisiune în acelaşi timp: „Ea se văzu virgină încă, la Syracuza, intrând în templul

Afroditei, apoi pe drumul de întoarcere, zărindu-l pe Chaireas, iar după aceea, ziua nunţii, tot oraşul împodobit cu ghirlande şi pe ea însoţită de tatăl şi de mama sa până la casa logodnicului ei” 2.

În tabelul următor se află raporturile stabilite de Artemidor între tipurile de vise, felul lor de a semnifica şi modalităţile de a fi ale subiectului:

<table>
<tr><td rowspan="3">În sufletele virtuoase</td><td rowspan="3"></td><td colspan="2">Visele de stare</td><td colspan="2">Visele de eveniment</td></tr>
<tr><td colspan="2">Directe
Prin semne</td><td>Teoremat ice</td><td>Alegorice</td></tr>
<tr><td colspan="2">Niciodată</td><td>Cel mai</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="2">În sufletele obişnuite</td><td>Cil experienţă</td><td></td><td>Cel mai adesea</td><td rowspan="2"></td><td rowspan="2"></td></tr>
<tr><td>Fără experienţă</td><td>Cel mai adesea</td><td></td><td>Cel mai adesea</td></tr>
</table>

1 Platon, *République*, IX, 572 a-b.

2 Charlton din Aphrodisias, Les Aventures de Chaeréas et de Callirhoé, V, 5.

Ultima casetă a tabelului – cea a viselor alegorice de eveniment, aşa cum se produc ele în sufletele obişnuite – defineşte travaliul *onirocriticii*. Aici interpretarea este posibilă, deoarece nu există o transparenţă a viziunii, ci folosirea unei imagini pentru a traduce o alta; în acest caz este utilă interpretarea, fiindcă îngăduie

pregătirea pentru un eveniment care urmează să se întâmple în viitor.

2. Descifrarea alegoriei onirice se face pe calea analogiei. Artemidor revine la această chestiune de mai multe ori: arta onirocriticii se întemeiază pe legea similarităţii; ea operează prin „apropierea a doua lucruri care seamănă” 1.

Artemidor face să funcţioneze această analogie pe două planuri. Mai întâi este vorba de analogia de natură dintre imaginea din vis şi elementele din viitor anunţate de ea. Pentru a detecta această asemănare, Artemidor se foloseşte de diverse mijloace: identitate calitativă (a visa o stare de indispoziţie ar putea însemna o „proastă stare” viitoare a sănătăţii sau a averii; să visezi noroi înseamnă că trupul va fi încărcat cu substanţe dăunătoare); identitate de cuvinte (berbecul înseamnă ppruncă divină din pricina jocului de rezonanţe asemănătoare ale cuvintelor *krios* – kreion) [1516]; înrudire simbolică (a visa un leu este semn de victorie pentru atlet, iar furtuna este semn al nenorocirii); existenţa unei credinţe, a unui proverb popular, a unei teme mitologice (ursul reprezintă o femeie pentru că a existat Callisto Arcadiana) [17]; apartenenţa la o aceeaşi categorie a existenţei: astfel, căsătoria şi moartea se pot semnifica una pe alta în vis, deoarece amândouă sunt considerate ca *telos*, o finalitate

15 Artemidor, op. cit., II, 25.
16 Ibid., II. 12. Cf. notei lui A.-J. Festugière, p. 112.
17 Ibid.,II, 12.

(scop sau sfârşit) al vieţi[18]; similitudine de practici („pentru un bolnav, a visa căsătoria eu o fecioară înseamnă moartea, căci toate ritualurile ce însoţesc căsătoria sunt întâlnite şi la înmormântări) [19].

Mai există şi analogia de valoare. Acesta e un punct esenţial în măsura în care oniroeritica este destinată să decidă dacă evenimentele care vor avea loc sunt sau nu favorabile. Întregul domeniu a ceea ce semnifică visul este marcat, în textul lui Artemidor, de împărţirea binară între bun sau rău, fast şi nefast, fericit şi nefericit. Problema este deci, aceasta: cum poate actul înfăţişat în vis să anunţe cu propria sa valoare evenimentul care va avea loc? Principiul general este simplu. Un vis comportă o predicţie favorabilă dacă actul pe care-l reprezintă este bun în sine. Dar cum se determină această valoare? Artemidor propune şase criterii. Actul reprezentat este conform naturii? Este conform legii? Este conform tradiţiei? Este conform cu *technë* – adică cu regulile şi practicile care îngăduie unei acţiuni să-şi atingă scopurile? Este conform cu timpul (vrea să spună: este săvârşit în momentul şi în circumstanţele cele mai potrivite)? în sfârşit, care este situaţia numelui pe care îl poartă actul sau obiectul? (Are un nume care, în sine, este de bun augur?) „Principiul general este că toate viziunile din vis conforme cu natura sau legea, sau tradiţia, sau arta, sau cu numele ori timpul sunt de bun

18 Ibid.,II. 49 şi 65.
19 Ibid, II, 65.

augur, iar toate viziunile opuse sunt nefaste sau neprofitabile” 1. Fără îndoială, Artemidor adaugă pe loc că acest principiu nu este universal şi că există excepţii de la el. Se poate produce un fel de răsturnare de valoare. Unele vise, „bune înăuntru” pot fi „rele afară”: actul văzut în vis este favorabil (astfel, dacă visezi că iei masa cu un zeu este, în sine, un lucru pozitiv), dar evenimentul prevestit este negativ (căci, dacă zeul este Cronos, pus în lanţuri de fiii săi, viziunea are semnificaţia întemniţării) [2021]. Alte vise sunt invers, „rele înăuntru” şi „bune în afară”: un sclav visează că luptă în război; este predicţia eliberării sale, deoarece un soldat nu poate fi sclav. Există, deci, în jurul semnelor şi al semnificaţiilor pozitive sau negative o mare libertate de variaţii posibile. Nu este vorba de o incertitudine care n-ar putea fi depăşită, ci de un domeniu complex care pretinde a se ţine cont atât de aspectele imaginii visate, cât şi de situaţia celui ce visează.

Înainte de a începe analiza viselor sexuale aşa cum o practică Artemidor, am considerat că acest înconjur cam lung era necesar pentru înţelegerea mecanismului interpretărilor; şi, de asemenea, pentru a determina cum se arată aprecierile morale ale actelor sexuale în practica divinatorie a visurilor care le înfăţişează. Ar fi imprudent ca acest text să fie folosit ca un document direct referitor la valoarea actelor sexuale şi la legitimitatea lor. Artemidor nu spune

20 Ibid., IV, 2.
21 Ibid, I, 5.

că este bine sau nu, moral sau imoral, să înfăptuieşti cutare act, ci dacă este bun sau rău, avantajos sau redutabil să visezi că îl înfăptuieşti. Principiile care se pot deduce de aici nu conduc spre actele în sine, ci spre autorul lor, sau, mai degrabă, spre actorul sexual, în calitatea în care el îl reprezintă în scena onirică pe autorul visului şi prezice binele sau răul care urmează să i se întâmple. Cele două mari reguli ale onirocriticii – şi anume că visul „spune fiinţa” şi că o spune în forma analogiei – funcţionează aici în felul următor: visul arată evenimentul, norocul sau neşansa, prosperitatea sau necazul care vor caracteriza în realitate modul de a fi ai subiectului şi o face printr-un raport de analogie cu modul de a fi – bun sau rău, favorabil sau nefavorabil – al subiectului ca actor pe scena sexuală a visului. Să nu căutăm în acest text un cod pentru ce trebuie sau nu trebuie a fi făcut; ci revelarea unei etici a subiectului, care era răspândită încă în epoca lui Artemidor.

2
Analiza

Artemidor consacră patru capitole viselor sexuale[22] – să se adaugă numeroase însemnări risipite pe parcursul tratatului. Îşi structurează analiza în jurul distincţiei dintre trei tipuri de acte: cele conforme cu legea (*kata nomon*), cele care sunt contrare legii (*para nomon*) şi cele împotriva firii (*para phusin*). Distincţie care nici pe departe nu este clară: niciunul dintre aceşti

22 Cap. 77-80 din partea I.

termeni nu este definit; nu se ştie cum se articulează categoriile indicate, sau dacă trebuie înţeles „împotriva firii” ca o subdiviziune a lui „contra legii”; anumite acte apar în acelaşi timp în două categorii. Nu trebuie să presupunem o clasificare strictă, care să repartizeze orice act sexual posibil în sfera legalului, a ilegalului sau în cea împotriva firii. Urmărite în detaliile lor, aceste regrupări lasă, totuşi, să transpară o oarecare inteligibilitate.

1. Să considerăm în primul rând actele „conforme cu legea”. Acest capitol pare, pentru privirea noastră retrospectivă, a face o confuzie între lucruri foarte diferite: adulterul şi căsătoria, frecventarea prostituatelor, solicitarea sclavelor din casă, masturbarea unui servitor. Să lăsăm deoparte, deocamdată, semnificaţia pe care se cuvine să o dăm noţiunii de conformitate cu legea. De fapt, un pasaj din acest capitol lămureşte suficient de bine desfăşurarea analizei. Artemidor determină ca regulă generală, că, în vis, femeile sunt „imagini ale activităţilor care îi vor reveni visătorului. Deci, oricine ar fi femeia şi în orice condiţie s-ar afla, activitatea sa îl va situa pe cel ce visează în această condiţie[23]”. Trebuie înţeles că ceea ce determină, pentru Artemidor, sensul de pronostic al visului şi, deci, într-un anume fel, valoarea morală a actului visat, este condiţia partenerului sau a partenerei, şi nu forma actului în sine. Această condiţie trebuie considerată într-un sens mai larg: este statutul social al „celuilalt”;

23 Ibid., 1,78.

faptul că este căsătorit sau nu, liber sau sclav, tânăr sau bătrân, bogat sau sărac; este profesiunea sa şi locul unde-l întâlneşte; este poziţia sa faţă de visător (soţie, amantă, sclav, tânăr protejal etc.): Din acest punct poate fi înţeles, sub aparenta să dezordine, modul de desfăşurare al textului: el urmează ordinea partenerilor posibili, potrivit statutului lor, legăturii lor cu cel ce visează şi cu locul unde acesta îi întâlneşte.

Primele trei personaje despre care vorbeşte textul reproduc seria tradiţională a celor trei categorii de femei la care cineva are acces: soţia, amanta şi prostituata. Este de bun augur să visezi că ai un raport cu propria soţie, fiindcă soţia este asociată printr-o analogie naturală cu meseria şi profesiunea; ca şi în aceste cazuri, asupra soţiei se practică o activitate recunoscută şi legitimă, de pe urma căreia se profită ca de pe urma unei ocupaţii prospere; plăcerea obţinută prezice plăcerea câştigurilor în meserie. Şi visul în care apare amanta are aceeaşi valoare. Cu prostituatele lucrurile stau, însă, altfel. Analiza înaintată de Artemidor este destul de bizară: în sine, femeile, privite ca obiecte care produc plăcere, au o valoare pozitivă; prostituatele pe care limbajul familiar le desemnează câteodată cu termenul de „lucrătoare” – există pentru a oferi plăceri şi „se dăruiesc fără a refuza nimic”. Totuşi, există o „oarecare ruşine” în frecventarea acestui gen de femei – ruşine, dar şi cheltuială de bani; ceea ce reduce într-o oarecare măsură valoarea

evenimentului prezis de visul în care ele apar. Dar locul de prostituare este cel care introduce, mai ales, o valoare negativă, şi aceasta din două motive, dintre care linul este de ordin lingvistic: dacă bordelul este numit printr-un termen care înseamnă atelier sau prăvălie (*ergastërion*) – cuvânt purtător de conotaţii favorabile

— I se mai spune şi, la fel ca şi cimitirului, „locul pentru toţi" sau „locul comun". Celălalt motiv are legătură cu unul dintre punctele adesea invocate în etica sexuală de filosofi şi de inedici: risipa inutilă de spermă, pierderea ei fără avantajul descendenţei care este asigurată doar de soţie. Dublă raţiune pentru care a visa că se duce la prostituate este o predicţie a morţii individului.

Ca un complement aş clasicei triade soţie-amantă-prostituată, Artemidor vorbeşte despre femeile întâlnite ocazional. În acest caz, visul capătă viitor valoarea socială pe care o are femeia din vis: este bogată, bine îmbrăcată, plină de podoabe, este de acord cu actul sexual? Atunci, visul făgăduieşte ceva avantajos. Dacă este bătrână, urâtă, săracă şi nu vrea să se dăruiască, visul este de rău augur.

În gospodărie se regăseşte şi o altă categorie de parteneri sexuali, servitorii şi sclavii. Aici ne aflăm în categoria posesiunii directe: nu prin analogie trimit la bogăţie sclavii; ei fac parte integrantă din ea. Se înţelege de la sine că plăcerea obţinută în vis cu acest tip de personaj arată că visătorul „se va bucura de posesiunile

sale şi că, după toate aparenţele, ele vor deveni mai mari şi mai minunate”. Se exercită un drept; se profită de bunurile personale. Prin urmare, visuri favorabile ce realizează un statut şi o legitimitate. Bineînţeles, prea puţin contează sexul partenerului, că e băiat sau fată; esenţial este că face parte dintre sclavi. În schimb, Artemidor subliniază o distincţie importantă: aceea privind poziţia visătorului în actul sexual; este activ sau pasiv? Dacă se aşază sub servitorul său, răstoarnă în vis ierarhia socială şi e de rău augur; e semn că va avea de suferit din partea acelui inferior o pagubă sau că va avea parte de dispreţ. Şi, confirmându-ne că, în acest caz, este vorba nu de o greşeală împotriva naturii, ci de o insultă a ierarhiilor sociale şi de o ameninţare a raporturilor juste de forţe, Artemidor notează în trecere valoarea la fel de negativă a visurilor în care subiectul este posedat de un duşman, sau de propriul său frate, mai mare sau mezin (egalitatea este anulată).

Urmează apoi grupul relaţiilor. Este favorabil visul în care subiectul se visează având raporturi cu o femeie cunoscută, dacă ea nu este măritată şi este bogată; deoarece o femeie care se oferă nu-şi dăruieşte numai trupul, ci şi lucrurile „relative la corpul său” (veşminte, bijuterii şi, într-o manieră generală, toate bunurile ma –, teriale pe care le posedă). În schimb, visul este nefavorabil, dacă în el apare o femeie căsătorită; pentru că aceasta este în puterea soţului ei; legea interzice să ai de a face cu ea şi pedepseşte adulterul; astfel, visătorul

trebuie să se aştepte pe viitor la pedepse de acelaşi gen. Subiectul visează că are raporturi cu un bărbat? Dacă este vorba de o femeie (avem aici unul dintre rarele pasaje ale textului în care se discută visul femeilor), visul este în toate cazurile favorabil, fiindcă e conform cu rolurile sociale şi naturale ale femeii. În schimb, dacă un bărbat visează că este posedat de un altul, elementul de discriminare care permite stabilirea valorii favorabile sau nefavorabile a visului depinde de statutul relativ al celor doi parteneri: visul este bun dacă te visezi posedat de cineva mai în vârstă şi mai înstărit decât tine (este promisiunea unor daruri); dar este de rău dacă partenerul activ este mai tânăr şi mai sărac – sau, mai simplu, doar mai sărac: este semn de cheltuieli.

Un ultim ansamblu de vise conforme cu legea se referă la masturbare. Aceste vise sunt foarte strâns legate de tema sclaviei: este vorba de un serviciu pe care ţi-l faci singur (mâinile sunt ca nişte servitori care execută ce le porunceşte membrul-stăpân); iar cuvântul care înseamnă „legarea de stâlp” pentru biciuirea sclavului se foloseşte şi pentru a desemna intrarea în erecţie. Un sclav care visase că-şi masturba stăpânul a fost, în realitate, condamnat de acesta la biciuire. Se vede extrema amploare a ceea ce este „conform legii”: comportă la fel de bine acte conjugale, relaţiile cu o amantă, ca şi raportul, activ sau pasiv, cu un alt bărbat şi masturbarea.

2. Domeniul considerat în schimb de Artemidor drept „contrar legii” este esenţialmente

constituit din incest1. Şi încă incestul este înţeles în sensul strict de raporturi între părinţi şi copii. Cât despre incestul cu fraţii şi surorile, el e asimilat raportului tată-fiică dacă se produce între un frate şi o soră; în schimb, Artemidor pare să ezite a

Ibid., *I*, 78 şi 79.

situa incestul comis între doi fraţi în categoria lui *kata nomon* sau în cea a lui *para nomon*. Oricum, vorbeşte de el în amândouă rubricile.

Atunci când un tată visează că are raporturi cu fiica sau cu fiul lui, semnificaţia este, practic, totdeauna defavorabilă. Fie din raţiuni fizice imediate: când copilul e mic – mai puţin de cinci sau zece ani – nocivitatea fizică a unui asemenea act poate însemna moartea sau îmbolnăvirea lui. Când copilul e mai mare, visul este şi mai de rău augur, căci în ºC sunt relaţii imposibile sau fatale. Să te bucuri de trupul fiului tău, să-ţi „cheltuieşti” în el sămânţa este un act inutil: risipă inutilă, fără niciun profit şi care prezice, prin urmare, o mare pierdere de bani. Să te uneşti cu el când este mare şi când tată şi fiu nu pot locui, fără conflicte, într-o casă unde amândoi ar dori să comande, este, prin forţa lucrurilor, o prevestire rea; într-un singur caz este favorabil acest gen de vis: când tatăl face o călătorie cu fiul său şi, deci, are o afacere comună cu el; dar dacă, în asemenea vise, tatăl e în poziţie de pasivitate (nu contează dacă visătorul este fiul sau tatăl), semnificaţiile sunt funeste: ordinea ierarhiilor, polii dominaţiei şi ai activităţii sunt

inversaţi. „Posedarea” sexuală a tatălui de către fiu anunţă ostilitate şi conflict1. A visa că se împreunează cu fiica sa nu e cteloc mai bine pentru tată. Această „risipă” în trupul unei fete care într-o zi se va mărita şi va duce astfel altuia sămânţa tatălui prezice o mare pierdere de bani. Sau acest raport, dacă fiica este deja măritată, arată că ea îşi va părăsi soţul, că se va întoarce acasă şi deci tatăl va trebui să-i poarte de grijă; visul nu este favorabil decât dacă tatăl este sărac, iar fata se întoarce bogată, aşadar capabilă să facă faţă necesităţilor materiale ale tatălui ei[24] [25].

Într-un mod ce poate părea ciudat, incestul cu mama (văzut întotdeauna de Artemidor ca incest fiu-mamă şi niciodată mamă-fiică) conţine adesea preziceri favorabile. Să tragem concluzia de aici, potrivit principiului artemidorian al corelaţiei dintre valoarea pronosticului şi cea morală, că incestul mamă-fiu nu este considerat ca fundamental condamnabil? Sau trebuie să vedem în asta una dintre excepţiile, prevăzute de Artemidor, la principiul general enunţat? Nu există nicio îndoială că Artemidor consideră incestul mamă-fiu ca fiind condamnabil din punct de vedere moral. Dar este remarcabil că îi acordă valori de prezicere adesea favorabile, făcând din mamă un fel de model, matrice a unui mare număr de relaţii sociale şi de forme de activitate. Mama

24 Trebuie, totuşi, reţinut că într-o interpretare dată în cartea IV, 4, penetrarea fiului cu o senzaţie de plăcere este semn că va trai; cu o senzaţie de suferinţă, că va muri. Artemidor notează că, în acest caz, detaliul privind plăcerea determină sensul.

25 Clef des songes, I, 78.

semnifică meseria; unirea cu ea înseamnă, deci, succes şi prosperitate în profesiune. Mama este patria; cine visează un raport cu ea poate spera că se va întoarce acasă dacă este în exil sau că va avea succes în viaţa politică. Mama reprezintă şi pământul roditor din care am fost făcuţi: dacă cineva este implicat într-un proces şi visează un act de incest cu mama sa, înseamnă că va câştiga; dacă este cultivator, va avea o recoltă bogată. Este totuşi semn de primejdie pentru bolnavi: dacă visează că se afundă în acest pământ-mamă, este semn că vor muri.

3. Actele „contra firii" îi dau prilejul lui Artemidor să facă două dezvoltări succesive: una se referă la ceea ce se îndepărtează de la poziţia stabilită de natură (această dezvoltare apare ca anexă la interpretarea viselor de incest); cealaltă se referă la relaţiile în care partenerul, prin propria sa „natură" defineşte caracterul de contra firii al actului[26].

Artemidor afirmă, în principiu, că natura a fixat pentru fiecare specie o formă de act sexual bine definită: o poziţie naturală, unică, de la care animalele nu se abat: „Unele se împreunează cu femelele pe la spate, cum fac calul, asinul, capra, taurul, cerbul şi restul patrupedelor. Altele îşi unesc mai întâi gurile, ca viperele, porumbeii şi nevăstuicile; femelele peştilor culeg sperma expulzată de mascul". Tot astfel au primit de la natură şi oamenii un mod foarte precis de împerechere: faţă în faţă, bărbatul fiind alungit

26 Ibid., I, 79-80.

deasupra femeii. Sub această formă, relaţia sexuală este un act de posesie deplină: cu condiţia ca ea „să se supună” şi „să fie de acord” devii stăpân „pe întreg corpul femeii”. Toate celelalte poziţii sunt „invenţii ale lipsei de măsură şi ale desfrâului, precum şi ale exceselor la care duce beţia”. Există întotdeauna în aceste raporturi nenaturale prevestirea unor raporturi sociale defectuoase (relaţii proaste, duşmănie) sau a unei perioade mai grele din punct de vedere material (nesiguranţă, strâmtorare).

Printre aceste „variante” ale actului sexual, Artemidor acordă o deosebită atenţie erotismului oral. Dezaprobarea sa – aflăm aici o atitudine mult răspândită în Antichitate[27] – este violentă: „act îngrozitor”, „greşeală morală” a cărui reprezentare în vis nu poate avea o valoare pozitivă decât dacă ea trimite la activitatea profesională a subiectului (dacă e orator, flautist sau profesor de retorică), risipire a seminţei, această practică anunţă în vis o cheltuială inutilă. Deprinderea nepotrivită cu natura şi care împiedică apoi sărutul sau masa luată în comun, erotismul oral prevesteşte despărţire, ostilităţi, iar uneori moartea.

Mai există, însă, şi alte maniere de a te situa în afara naturii în raporturile sexuale: prin chiar natura partenerilor. Artemidor enumera cinci posibilităţi: raporturile cu zeii, cu animalele, cu cadavrele, cu sine însuşi şi, în fine, relaţiile între două femei. Prezenţa ultimelor două categorii

27 P. Veyne, „L'homosexualite à Rome“, in L'Histoire, ian, 1981, p. 78.

printre actele împotriva firii este mai enigmatică decât a celorlalte. Relaţia cu sine însuşi nu trebuie înţeleasă ca masturbare; referitor la aceasta din urmă ea este menţionată printre actele „conforme cu legea”; în raporturile împotriva naturii cu sine însuşi este vorba despre penetrarea sexului în propriul corp, sărutarea propriului sex, absorbirea propriului sex în gură. Primul tip de vise anunţă sărăcie, privaţiuni şi suferinţă; al doilea promite naşterea copiilor, dacă aceştia nu au venit încă pe lume, sau întoarcerea lor dacă sunt plecaţi; ultimul înseamnă moartea copiilor, privarea de femei şi de amante (căci nu mai ai nevoie de femei dacă te poţi servi singur) şi o sărăcie extremă.

Cât despre relaţiile dintre femei, se poate pune întrebarea de ce apar ele în categoria actelor „în afara naturii”, din moment ce raporturile între bărbaţi sunt repartizate în celelalte rubrici (esenţialmente în cea a actelor conforme cu legea). Motivul constă, fără îndoială, în forma de relaţie pe care o reţine Artemidor, cea a penetrării: printr-un artificiu oarecare, o femeie uzurpă rolul bărbatului, îşi apropie în mod abuziv poziţia lui şi posedă o altă femeie. Între doi bărbaţi, penetrarea, act viril prin excelenţă, nu este în sine o încălcare a ordinii naturii (chiar dacă poate fi privită ca ruşinoasă, necuvenită pentru partenerul pasiv). În schimb; între două femei un asemenea act, efectuat în ciuda a ceea ce sunt ele şi prin recurgere la subterfugii, este la fel de contrar firii ca relaţia dintre o fiinţă umană cu un zeu sau cu un animal. A visa asemenea acte,

pentru o femeie înseamnă activităţi inutile, că se va despărţi de soţ sau va rămâne văduvă. Relaţia între două femei mai poate însemna şi comunicarea sau cunoaşterea de „secrete-4 feminine.

Visul şi actul

Două lucruri sunt de reţinut, pentru că ele marchează întreaga analiză a visului sexual la Artemidor. Mai întâi, faptul că cel ce visează este întotdeauna prezent în propriul sau vis; imaginile sexuale descifrate de Artemidor nu constituie niciodată o pură fantasmagorie, al cărei spectator ar fi subiectul, desfăşurată sub ochii săi, dar separat de el. El participă întotdeauna la acţiunea visului în calitate de actor principal; se vede pe el însuşi în activitatea sa sexuală: există o suprapunere exactă între subiectul care visează actul şi subiectul actului aşa cum este văzut el în vis. Pe de altă parte, se poate nota că, în ansamblul lucrării sale, Artemidor face să intervină destul de rar actele şi plăcerile sexuale cu titlu de elemente semnificate sau prevestite; numai în mod excepţional o imagine oarecare apărută în vis anunţă producerea unui act sexual sau privarea de o plăcere[28]. În schimb, acestea sunt analizate şi grupate în cele trei capitole studiate aici ca nişte componente ale visului şi elemente prevestitoare; pentru Artemidor, ele nu figurează decât de partea „semnificantului”, şi

28 Elementele sexuale apar ca sens al visului într-un anumit număr de cazuri, astfel în cartea IV, cap. 37,41,46, 66; în cartea V, 24,44,45, 62,65, 67,95.

aproape niciodată de aceea a „semnificatului imagine şi nu sens, reprezentare şi nu eveniment reprezentat. Interpretarea lui Artemidor se va Situa, aşadar, pe o linie trasată între actorul actului sexual şi cel care visează, mergând astfel de la subiect la subiect; şi, plecând de la actul sexual şi de la rolul subiectului aşa cum se reprezintă el însuşi în visul său, travaliul interpretării va avea drept obiectiv descifrarea celor ce i se vor întâmpla persoanei care visează, o dată revenita la starea de veghe.

Se vede numaidecât ca practica divinatorie a lui Artemidor descifrează foarte adesea în visele sexuale o semnificaţie socială. Desigur, se întâmplă ca aceste vise să prevestească un incident în ordinea stării de sănătate – boală sau însănătoşire; se mai întâmplă să fie şi semne ale morţii. Dar, într-o proporţie mult mai mare, trimit la evenimente ca succesul sau insuccesul în afaceri, îmbogăţirea sau sărăcirea, prosperitatea sau sărăcia în familie, o afacere bună sau nu, căsătorii favorabile sau alianţe nefericite, certuri, rivalităţi, reconcilieri, noroc sau ghinion în cariera publică, un exil, o condamnare. Visul sexual prevesteşte soarta celui ce visează în viaţa socială; actorul care este el pe scena sexuală a visului anticipează asupra rolului pe care-l va avea pe scena familiei, a meseriei, a afacerilor şi a cetăţii.

Pentru acest lucru există două motive. Primul este de ordin cu totul general; ţine de o trăsătură a limbii de care Artemidor se foloseşte foarte mult. Există, într-adevăr, în limba greacă – ca şi,

de altfel, în diverse grade şi în alte limbi – o ambiguitate foarte marcată între sensul sexual şi sensul economic al unor termeni. Astfel, cuvântul *soma*, ce desemnează corpul, se referă şi la bogăţii şi bunuri; de aici, posibilitatea de echivalare dintre „posedarea" unui corp şi posedarea de bogăţii1. *Ousia* înseamnă substanţă, dar şi avere şi sămânţă, spermă; pierderea acesteia înseamnă risipirea celeilalte[29] [30]. Termenul *blabe*, pagubă, se poate raporta la vicisitudinile sorţii, la pierderi de bani, dar şi la faptul de a fi victima unei violenţe sau obiect pasiv într-un act sexual[31]. Artemidor mai manipulează şi polisemia vocabularului datoriei: termenii care înseamnă că eşti constrâns să plăteşti şi încerci să scapi mai pot traduce şi o nevoie sexuală, de care te eliberezi satisfăcând-o: *anagkaion*, utilizat pentru a desemna membrul viril, se află la răscrucea acestor semnificaţii[32].

Un alt motiv ţine de forma şi de destinaţia specială a lucrării lui Artemidor: cartea unui bărbat adresată bărbaţilor pentru a duce o viaţă masculină. Trebuie să amintim întrradevăr că interpretarea viselor nu este considerată ca o chestiune de curiozitate personală; este un travaliu util pentru controlarea propriei vieţi şi pentru pregătirea în vederea evenimentelor ce se

29 Ibid:, II, 77. Cf. şi IV, 4 despre echivalenţa dintre a poseda (a penetra) şi a poseda (a fi dobândit)

30 Ibid., I, 78.

31 Ibid., I, 78, Cf. şi IV, 68 unde a visa că ai devenit un pod înseamnă că te

32 Ibid., 1, 79; cf. şi 1,45.

vor produce. Deoarece nopţile spun cum se vor desfăşura zilele, este bine, pentru a-ţi duce cum trebuie existenţa de bărbat, de stăpân al casei, de cap de familie, să ştii să-ţi descifrezi visele de peste noapte. Acesta este perspectiva cărţilor lui Artemidor: un ghid pentru ca bărbatul responsabil, stăpânul casei, să ştie cum trebuie să se poarte ziua, în funcţie de semnele care o pot prefigura. Aşadar, ţesătura vieţii familiale, economice şi sociale se regăseşte în imaginile din vis.

Dar asta nu e totul: practica interpretativă, aşa cum apare ea în discursul lui Artemidor, arată că visul sexual însuşi este prezentat, elaborat şi analizat ca o scenă socială; dacă el anunţă „binele şi răul4 în următoarele domenii: meserie, avere, familie, carieră politică, statut, prietenii şi protecţii, este pentru că actele sexuale reprezentate sunt constituite din aceleaşi elemente ca şi el. Urmărind procedeele de analiză folosite de Artemidor, se vede clar că interpretarea viselor de *aphrodisia*, în termeni de succes sau insucces, de reuşită sau nereuşită socială, presupune un fel de consubstanţialitate între cele două domenii. Acest lucru apare la două niveluri: cel al elementelor visului reţinute ca material pentru analiză şi cel al principiilor ce permit a se da un sens (o „valoare” de predicţie) acestor elemente.

1. Care sunt aspectele visului sexual pe care Artemidor le reţine şi le redă în mod pertinent în analiza sa?

În primul rând, personajele. De la cel care visează, Artemidor nu va reţine, de exemplu, nici trecutul apropiat sau îndepărtat, nici starea sufletească, nici pasiunile în general; va reţine trăsăturile sociale: clasa de vârstă căreia îi aparţine, dacă se ocupă sau nu de afaceri, dacă are responsabilităţi politice, dacă vrea să-şi căsătorească copiii, dacă îl ameninţă ruina sau ostilitatea celor apropiaţi etc. Tot ca „personaj e „sunt priviţi şi partenerii înfăţişaţi în vis; lumea onirică a visătorului lui Artemidor este populată de indivizi care nu au deloc trăsături fizice şi par a nu avea nici prea multe legături afective sau pasionale cu visătorul; ei nu apar decât ca nişte profiluri sociale: tineri, bătrâni (sunt în orice caz mai tineri sau mai bătrâni decât cel ce visează), bogaţi sau săraci; oameni care aduc bogăţii sau cer daruri; relaţii flatante sau umilitoare; superiori cărora trebuie să le cedezi, sau inferiori de care se poate profita în mod legitim; persoane din casă sau din afara ei; oameni liberi, femei aflate în puterea soţului, sclavi sau prostituate profesioniste.

Cât despre ceea ce se întâmplă între aceste personaje şi visător, sobrietatea lui Artemidor este de-a dreptul remarcabilă. Nu aflăm mângâieri, nici combinaţii complicate, nici fantasmagorii; doar câteva variaţii foarte simple în jurul unei forme esenţiale, penetrarea. Pentru că, aparent, această constituie însăşi esenţa practicii sexuale, în orice caz singura care merită a fi reţinută şi care are un sens în analiza visului. Mai mult decât trupul cu

diferitele sale părţi, mai mult decât plăcerea cu diferitele ei calităţi şi intensităţi, actul penetrării apare ca un calificativ pentru actele sexuale, cu cele câteva variante de poziţii şi mai ales, cu cei doi poli: ai activităţii şi pasivităţii. Întrebarea pe care Artemidor o ridică fără încetare în visele studiate este de a şti cine pe cine penetrează. Subiectul care visează (aproape întotdeauna un bărbat) este activi său pasiv? Este cel ce penetrează, domină, resimte plăcerea? Este cel care se supune sau care este posedat? Fie că este vorba de raporturi cu un fiu sau cu un tată, cu o mamă sau cu un sclav, problema revine aproape infailibil (doar dacă nu cumva este deja implicit tranşată): cum s-a produs penetrarea? Sau, mai exact: care era poziţia subiectului în timpul penetrării? în afară de visul „lesbian", nu există nici măcar un fel de vise care să nu fie analizate din acest punct de vedere.

Or, acest act al penetrării – miezul activităţii sexuale, materie primă a interpretării şi focarul sensului pentru vis – este imediat perceput în cadrul unei scenografii sociale. Artemidor vede actul sexual în primul rând ca pe un joc între superioritate şi inferioritate: penetrarea îi situează pe cei doi parteneri într-un raport de dominare şi de supunere; este victorie pentru unul, înfrângere pentru celălalt; este un drept, o necesitate impusă celuilalt pentru unul dintre parteneri; este statut valorificat sau o condiţie suportată; este un avantaj de care se profită sau acceptarea unei situaţii de care beneficiază altcineva. Ceea ce

conduce la celălalt aspect al actului sexual; Artemidor îl vede şi ca un joc „economic” de cheltuială şi profit; profitul este plăcerea obţinută, senzaţiile agreabile; cheltuiala, risipa este energia necesară actului, risipirea seminţei, acea preţioasă substanţă vitală, precum şi oboseala ce urmează. Mai mult decât orice variabile care ar putea apărea ca urmare a diferitelor gesturi posibile, sau a diferitelor senzaţii ce le însoţesc, mai mult ca orice tablouri posibile pe care visul le-ar putea înfăţişă, Artemidor, pentru a-şi dezvolta analiza, reţine acele elemente ce se referă la penetrare ca la un joc „strategic” de dominare-supunere şi ca la un joc „economic” de câştig-pierdere.

Aceste elemente ar putea să ne apară, din punctul nostru de vedere, sărace, schematice, „decolorate” sexual; să notăm, însă, că ele saturează dinainte analiza elementelor marcate social; analiza lui Artemidor ne prezintă personaje luate de pe o scenă socială căreia îi poartă toate caracteristicile; ea le repartizează în jurul unui act esenţial situat în acelaşi timp pe planul conjuncţiilor fizice, pe cel al relaţiilor sociale de superioritate şi de inferioritate, precum şi pe cel al activităţilor economice de cheltuială şi de profit.

2. Pornind de la aceste elemente astfel reţinute şi făcute pertinente pentru analiză, în ce fel va stabili Artemidor „valoarea” visului sexual? Prin aceasta trebuie să înţelegem nu numai tipul de eveniment anunţat în mod alegorie, ci mai ales – ceea ce este aspectul esenţial pentru o analiză

practică – „calitatea” sau, înţelegând prin aceasta caracterul său favorabil sau defavorabil pentru subiect. Ne amintim de unul dintre principiile fundamentale ale metodei: calitatea de predicţie a visului (caracterul favorabil sau nu al evenimentului anunţat) depinde de valoarea imaginii prevestitoare (caracterul bun sau rău al actului înfăţişat în vis). Or, de-a lungul analizei şi al exemplelor date, am constatat că un act sexual cu „valoare pozitivă”, din punctul de vedere al lui Artemidor, nu este nici întotdeauna, nici exact un act sexual permis de lege, onorat de opinia publică, admis prin cutume. Există, bineînţeles, coincidenţe majore: să visezi raporturi cu propria soţie sau amantă este bine; dar mai sunt şi abateri, şi încă unele importante: valoarea favorabilă a visului de incest cu mama este exemplul cel mai frapant. Aşa că se cuvine să ne întrebăm: care este acel alt mod de a explica actele sexuale, acele alte criterii ce îngăduie să se aprecieze că ele sunt „bune” în vis şi peiitru cel ce visează, în vreme ce în realitate ar fi condamnabile? Se pare că ceea ce conferă „valoarea” unui act sexual visat este raportul care se stabileşte între rolul sexual şi cel social al visătorului. Mai precis, se poate spune că Artemidor judecă drept „favorabil” şi de bun augur visul în care visătorul îşi exercită activitatea sexuală cu partenerul său după o schemă conformă cu ce este sau ar trebui să fie raportul său cu acelaşi partener în viaţa socială şi non-şexuală; ajustarea la relaţia socială din „starea de

veghe” este cea care califică relaţia sexuală onirică.

Pentru a fi „bun”, actul sexual visat trebuie în mod necesar să se supună unui principiu general de „izomorfism”. Şi, pentru a continua să vorbim schematic, am putea adăuga că acest principiu capătă două forme: cea a unui principiu de „analogie depoziţie” şi cea a unui principiu de „adecvare economică”. După primul dintre aceste principii, un act sexual va fi bun în măsura în care subiectul care visează ocupă faţă de partenerul său o poziţie cu totul similară cu aceea pe care o are în realitate cu acelaşi partener (sau un partener de acelaşi tip); astfel, a fi „activ” cu un sclav (indiferent ce sex ar avea) este bine; ori să fii activ cu o prostituată sau un prostituat; ori să fii activ cu un tânăr sărac; dar va fi „bine” a fi pasiv cu persoane mai vârstnice şi mai bogate etc. În virtutea acestui principiu de izomorfism, visului de incest cu mama i se atribuie atâtea valori pozitive; în acesta se vede, într-adevăr, subiectul în poziţie de activitate prin raportare la o mamă care l-a născut şi l-a hrănit şi pe care el trebuie, în schimb, s-o cultive, s-o onoreze, s-o slujească, s-o întreţină şi s-o îmbogăţească ca pe un pământ, o patrie, o cetate. Dar, pentru ca actul sexual să aibă în vis o valoare pozitivă, trebuie ca el să se conformeze şi unui principiu de „adecvare economică”; trebuie ca „beneficiul” şi „consumul” presupuse de această activitate să fie convenabil reglementate: în cantitate (multă risipă pentru puţină plăcere nu e bine) şi ca destinaţie (nu trebuie cheltuit inutil

cu cei sau cele care nu se află în poziţia de a restitui, de a compensa, sau de a se face, la rândul lor, utili). Acest principiu face ca visarea unor raporturi sexuale cu sclavi să fie semn bun: obţii un profit de pe urma bunurilor tale; cei pe care i-ai cumpărat pentru beneficiul muncii lor îţi oferă, în plus, şi avantajul plăcerii. Acelaşi lucru conferă semnificaţiile lor multiple şi viselor în care un tată are relaţii cu fiica sa: după cum aceasta e măritată sau nu, tatăl e văduv sau nu, ginerele este mai înstărit sau mai sărac decât socrul, visul va semnifica fie o cheltuială pentru zestre, fie un ajutor primit de la fiică, fie obligaţia de a o întreţine după divorţ.

Putem rezuma afirmând că firul conducător al interpretării lui Artemidor referitor la valoarea de predicţie a viselor sexuale implică descompunerea şi analiza viselor în elemente (personaje şi acte) care sunt, prin natura lor, elemente sociale; şi că indică un anume mod de a califica actele sexuale în funcţie de maniera în care subiectul visător îşi menţine, ca subiect al actului visat, poziţia sa de subiect social. Pe scena onirică, actorul sexual (întotdeauna cel ce visează şi care, practic, este întotdeauna un bărbat adult) trebuie, pentru ca visul său să fie de bun augur, să-şi păstreze rolul de actor social (chiar dacă se întâmplă ca actul să fie demn de blam în realitate). Să nu uităm că toate visele sexuale analizate de Artemidor sunt considerate de el ca făcând parte din categoria visului *oneiros*; ele spun „ceea ce va fi”: iar ceea ce „va fi” în acest caz, şi se află „spus” în vis este

poziţia celui ce visează ca subiect al activităţii – activ sau pasiv, dominant sau dominat, învingător ori învins, „deasupra” sau „dedesubt”, câştigând sau risipind, obţinând avantaje sau cunoscând pierderi, aflându-se într-o situaţie avantajoasă sau una plină de necazuri. Visul sexual arată în mica dramaturgie a penetrării şi a pasivităţii, a plăcerii şi a risipei, modul de a fi al subiectului, aşa cum i l-a pregătit destinul.

Ca o confirmare a acestor teorii, am putea cita un pasaj din *Cheia visurilor*, care arată limpede relaţia între ceea ce constituie individul ca subiect activ în relaţia sexuală şi ceea ce-l situează în câmpul activităţilor sociale. Este vorba, într-o altă secţiune a cărţii, de textul consacrat semnificaţiei diferitelor părţi ale trupului în vis. Organul masculince care este numit *anagkaion* (elementul „necesar”, ale cărui nevoi ne constrâng şi prin forţa căruia îi constrângem pe alţii) semnifică un întreg fascicol de relaţii şi de activităţi care stabilesc statutul individului în cetate şi în lume; figurează aici familia, averea, activităţile oratorice, statutul, viaţa politică, libertatea şi, în final, chiar numele individului. „Membrul viril este asimilat cu părinţii, căci el reţine principiul generator; cu soţia şi iubită pentru că este potrivit cu cele ale iubirii; cu fraţii şi toate rudele de sânge deoarece condiţia iniţială a oricărei familii rezidă în membrul viril; cu forţa şi virilitatea corporale, căci tot el le este cauza; cu discursurile şi educaţia, deoarece, dintre toate lucrurile, el are o forţă generatoare mai mare

decât discursul… Membrul viril, în plus, mai este asimilat profitului şi agoniselii, deoarece este când încordat, când relaxat şi poate furniza sau secreta sămânţa (…). Este asimilat sărăciei, sclaviei, lanţurilor, deoarece este numit „constrângător” şi este simbolul coerciţiei. Dar este şi un simbol al respectului inspirat de un rang înalt: i se spune „reverenţă” şi „respect” (…). Dacă a devenit dublu, înseamnă că toate lucrurile apărute în vis se vor dubla, cu excepţia soţiei şi a amantei; în acest caz, membrul dublu aduce frustrare, căci nu te poţi servi în acelaşi timp de două membre virile. Cunosc pe cineva care, sclav fiind, a visat că avea trei falusuri: a fost eliberat şi în loc de un nume a căpătat trei, căci şi-a adăugat şi pe cele două (nume) ale eliberatorului său. Asta, însă, nu s-a întâmplat decât o singură dată: visele nu trebuie interpretate după cazurile rare, ci după cele care se produc cel mai des”[33].

Membrul viril, aşa cum se vede, apare la răscrucea tuturor acelor jocuri ale stăpânirii: stăpânire de sine, deoarece exigenţele sale riscă să ne înrobească dacă ne lăsăm dominaţi de el; superioritate asupra partenerilor sexuali, fiindcă prin el se efectuează penetrarea; privilegii şi statut, deoarece el semnifică întreg câmp al relaţiilor de rudenie şi al activităţii sociale.

Peisajul pe care îl evocă Artemidor în capitolele consacrate viselor sexuale este un peisaj obişnuit în Antichitate. Este uşor să regăsim în el în el moravuri şi cutume care ar putea atesta

33 Ibid, 1,45.

multe alte mărturii, anterioare sau contemporane. Este o lume puternic marcată de poziţia centrală a personajului masculin şi de importanţa acqrdată rolului viril în raporturile sexuale. Este o lume în care căsătoria este destul de valorizată pentru a fi considerată cel mai bun cadru posibil pentru plăcerile sexuale, hi această lume, bărbatul căsătorit poate avea şi o amantă; poate dispune de slujitorii săi, băieţi sau fete; poate să meargă la prostituate. În sfârşit, relaţiile dintre bărbaţi par a fi subînţelese, sub rezerva, totuşi, a unor diferenţe de vârstă sau de statut.

Mai putem remarca prezenţa a mai multor elemente de cod. Dar trebuie să recunoaştem că ele sunt în acelaşi timp puţine şi destul de imprecise: câteva mari prohibiţii, manifestate sub forma unei vii repulsii: felaţia, raporturile între femei şi în special uzurparea de către una dintre ele a rolului masculin; o definiţie foarte restrictivă a incestului, conceput în esenţă ca un raport între părinţi şi copii; o referire la o formă canonică şi naturală a actului sexual. Dar nu există în textul lui Artemidor nimic care să se refere la o grilă permanentă şi completă a clasificărilor între actele permise şi cele interzise; nimic care să traseze cu precizie între ce este natural şi ce e „împotriva naturii” o linie clară şi definitivă. Şi, mai ales, se pare că nu există aici acele elemente de cod care joacă rolul cel mai important pentru determinarea „calităţii” – cel puţin în vis şi în funcţia sa de predicţie – a unui act sexual.

În schimb, se poate percepe, prin însuşi

demersul interpretării, o altă manieră de a privi actele sexuale şi alte principii de apreciere: nu pornind de la actul considerat în forma sa mai mult sau mai puţin normală, ci pornind de la actor, de la modul său de a fi, de la situaţia sa, de la relaţia cu ceilalţi şi de la poziţia pe care o ocupă faţă de ei. Problema principală pare a se referi mult mai puţin la conformitatea actelor cu o structură naturală sau la o reglementare pozitivă, şi mai mult la ceea ce s-ar putea numi „stilul de activitate" al subiectului şi relaţia pe care ele o stabileşte între activitatea sexuală şi celelalte aspecte ale existenţei sale familiale, sociale şi economice. Mişcarea analizei şi procedeele de valorizare nu merg de la act către un domeniu cum ar putea fi cel al sexualităţii, ori cel al trupului, ale căror legi divine, civile sau fireşti ar contura formele permise; ele pornesc de la subiect ca actor sexual la alte domenii ale vieţii unde îşi practică activitatea; în acest raport dintre diferitele forme de activitate se situează, nu exclusiv, dar în mod substanţial, principiile de calificare a unei conduite sexuale.

Regăsim aici principalele caractere ale experienţei morale a *aphrodisiei*, aşa cum se înfăţişase ea în textele din perioada clasică. Cartea lui Artemi dor, în măsura în care nu formulează o etică, dar utilizează în interpretarea viselor un mod de a percepe şi de a judeca plăcerile sexuale care este contemporan cu el, atestă durabilitatea şi soliditatea acestei forme de experienţă.

Dacă ne îndreptăm totuşi spre texte care au drept obiect de a medita asupra practicilor sexuale şi de a da, referitor la acest subiect, recomandări de conduită şi precepte de existenţă, putem observa un oarecare număr de modificări în comparaţie cu doctrinele de austeritate formulate de filosofia secolului al IV-lea. Rupturi, schimbări radicale, apariţia unei noi forme de experienţă a plăcerilor? Cu siguranţă, nu. Şi totuşi, unele schimbări sunt evidente: o atenţie mai vie, mai multă preocupare faţă de comportamentul sexual, o importanţă mai mare atribuită căsătoriei şi exigenţelor sale şi mai puţină valoare acordată iubirii băieţilor: pe scurt, un stil mai riguros. Ne aflăm în ordinea unor evoluţii lente. Dar prin temele care se dezvoltă, se accentuează şi se consolidează, se poate percepe o modificare de alt tip: ea se referă la modalitatea prin care gândirea morală defineşte raportarea subiectului la activitatea sa sexuală.

CULTIVAREA SINELUI

Neîncredere faţă de plăceri, insistenţă asupra efectelor abuzului asupra trupului şi sufletului, valorizarea căsătoriei şi a obligaţiilor conjugale, pierdere a semnificaţiilor spirituale atribuite iubirii băieţilor: în gândirea filosofilor şi a medicilor din secolul al-doilcă se vădeşte o mare severitate, atestată de textele lui Soranus şi Rufus din Efes, ale lui Musonius ori Seneca, ale lui Plutarh, Epictet sau Marc Aureliu. Este lucru ştiut* de altfel, că autorii creştini au împrumutat într-un mod explicit sau nu – masiv din această

morală, iar majoritatea istoricilor de azi recunosc de comun acord existenţa* vigoarea şi fortificarea acestor teme de austeritate sexuală într-o societate căreia contemporanii îi descriau, de cele mai multe ori pentru a-i face reproşuri, imoralitatea şi moravurile inconsistente. Să lăsăm deoparte preocuparea de a şti dacă această stigmatizare era justificată: dacă nu luăm în considerare decât textele care se referă la acest lucru şi la locul pe care i-l dau, se pare că a devenit mai insistentă „problema plăcerilor” sau, mai precis, preocuparea faţă de plăcerile sexuale, de relaţia cu ele şi de practicarea lor. Este o dezbatere mai intensă a *aphrodisiei*, ale cărei forme deosebite şi motive vom încerca să le reluăm.

Pentru a da seamă despre această nouă accentuare, se pot da diverse explicaţii. Poate fi asociată cu unele eforturi de moralizare întreprinse într-un mod mai mult sau mai puţin autoritar de către puterea politică; aceste eforturi au fost deosebit de explicite şi susţinute, mai ales în timpul domniei lui Augustus; în acest ultim caz, este adevărat că măsurile legislative care protejau căsătoria, favorizau familia, reglementau concubinajul şi condamnau adulterul au fost însoţite de un curent de idei – care nu era în întregime artificial – ce opunea toleranţei acelor vremuri necesitatea unei întoarceri la rigoarea vechilor moravuri. Totuşi, nu putem acorda credit acestei referinţe; ar fi fără îndoială inexact să vedem în aceste măsuri şi idei începutul unei

revoluţii multiseculare care ar trebui să ducă la un regim în care libertatea sexuală ar fi mai strict limitată de instituţii şi legi – fie ele civile sau religioase. Aceste tentative politice, de fapt, au fost prea sporadice, aveau obiective prea limitate şi au avut prea puţine efecte generale şi permanente pentru a da seamă despre o tendinţă spre austeritate manifestată atât de des în gândirea morală de-a lungul primelor două secole. Pe de altă parte, este remarcabil faptul că, deşi au fost câteva rare excepţii[34], voinţa de rigoare exprimată de moralişti n-a luat deloc forma solicitării unei intervenţii din partea puterii publice; la filosofi nu se găsesc proiecte pentru o legislaţie constrângătoare şi generală a comportamentelor sexuale; ei îi îndeamnă la mai multă austeritate pe indivizii care doresc să ducă o altă viaţă decât cea „a celor mulţi”; nu caută măsuri sau pedepse care să-i constrângă pe toţi în mod uniform. Mai mult, dacă se poate vorbi despre o austeritate accentuată, aceasta se poate spune nu în sensul că ar fi fost propuse prohibiţii mai aspre: în definitiv* regimurile medicale din secolele I şi II nu sunt, într-o manieră generală, cu mult mai restrictive decât cel al lui Diodes; fidelitatea conjugală pretinsă de stoici nu este mai severă decât cea a lui Nicocles, care se lăuda că nu avea raporturi cu nicio altă femeie în afară de soţia sa; Plutarh, în *Dialog despre iubire*, este mai

34 Astfel, Dion din Prusa {Discours VII) prezintă unele măsuri ce-ar trebui luate pentru a face să domnească virtutea, dar în cadrul problemelor puse de sărăcie.

tolerant în privinţa adolescenţilor decât severul legislator din *Legi*. În schimb, ceea ce este subliniat în textele din primele secole – mai mult decât noile interdicţii referitoare la acte – este insistenţa asupra atenţiei pe care fiecare trebuie să o manifeste faţă de sine; este modalitatea, amploarea, permanenţa, exactitatea vigilenţei cerute; este neliniştea faţă de oricé tulburări ale trupului sau ale sufletului, care trebuie evitate printr-un regim auster; este importanţa respectării sinelui, nu numai ca statut, ci ca fiinţă raţională suportând privarea de plăceri sau limitându-le doar la cadrul căsătoriei sau în scopul procreaţiei. Pe scurt – şi într-o primă aproximaţie –, această majorare a austerităţii sexuale în gândirea morală nu capătă forma unei îngustări a codului ce defineşte actele interzise, ci pe cea a unei intensificări a raportului cu sine prin care individul se constituie ca subiect al actelor sale[35]. Ţinându-se cont de o asemenea formă trebuie căutate motivaţiile acestei moralei mai severe.

Putem concepe, în acest caz, un fenomen adesea evocat: creşterea, în lumea elenistică şi romană, a unui „individualism” care ar lăsa din ce în ce mai mult loc aspectelor „private” ale existenţei, valorilor conduitei personale şi interesului faţă de sine. Aşadar, nu consolidarea unei autorităţi publice ar fi avut ca efect dezvoltarea acestei morale mai riguroase, ci mai degrabă slăbirea cadrului politic şi social în care

35 A. J. Voelke, Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétius, pp. 183-189.

se desfăşura în trecut viaţa indivizilor: nu foarte mult integraţi în cetăţi, mai izolaţi unii de alţii şi mai dependenţi de ei înşişi, ei ar fi căutat în filosofie reguli de conduită mai personale. Nu totul este fals într-o asemenea schemă. Ne putem, însă, interoga asupra realităţii acestui puseu de individualism şi a procesului social şi politic care ar fi detaşat indivizii de apartenenţele lor tradiţionale. Activitatea civică şi politică a putut, până la un anumit punct, să-şi schimbe forma; ea a rămas o parte importantă a existenţei pentru clasele superioare. În general, societăţile vechi au rămas societăţi promiscue, unde existenţa se ducea „în public”, societăţi în care cetăţenii se situau în sisteme puternice de relaţii locale şi legături familiale, de dependenţă economică, de raporturi de clientelă şi de prietenie. În afară de aceasta, doctrinele cele mai legate de austeritatea conduitei – în primul rând pot fi aşezaţi stoicii – erau şi cele care insistau cel mai mult asupra necesităţii îndeplinirii datoriilor faţă de omenire, de concetăţeni şi de familie şi care vedeau în neîndeplinirea acestor datorii o atitudine de trândăvie şi de complezenţă egoistă.

Referitor la acest „individualism”, invocat atât de des pentru a explica, în epoci diferite, fenomene foarte diverse, se cuvine să enunţăm o întrebare mai generală. Într-o astfel de categorie se amestecă adeseori realităţi cu totul diferite. Să distingem, deci, trei lucruri: atitudinea individualistă, caracterizată prin valoarea absolută atribuită individului în singularitatea sa şi prin

gradul de independenţă acordat prin raportare la grupul de care aparţine, sau instituţiilor de care ţine; valorizarea vieţii private, adică importanţa recunoscută a relaţiilor familiale, a formelor de activitate domestică şi a domeniului intereselor patrimoniale; în sfârşit, intensitatea raporturilor cu sine, adică formele prin care cineva trebuie să se considere pe sine însuşi ca obiect de cunoaştere şi domeniu de acţiune, pentru a se transforma, a se corecta, a se purifica, a se mântui. Desigur, aceste atitudini pot fi legate între ele; astfel, se poate întâmpla ca individualismul să antreneze intensificarea valorilor vieţii private; sau ca importanţa acordată raporturilor cu şinele să fie asociată cu exaltarea singularităţii individuale. Dar aceste legături nu sunt nici constante, nici necesare. Pot exista societăţi sau grupuri sociale – cum ar fi aristocraţiile militare – în care individul este chemat să-şi afirme propria valoare, prin acţiuni care îl singularizează şi îi îngăduie să le comande celorlalţi, fără ca el să acorde o mare importanţă vieţii sale private sau raporturilor cu sine. Mai există societăţi în care vieţii private i se atribuie o mare valoare, în care este protejată şi organizată cu atenţie şi constituie centrul de referinţă al conduitelor şi unul dintre principiile valorizării sale – este, se pare, cazul claselor burgheze din ţările occidentale în secolul al XIX-lea; dar, chiar prin aceasta, individualismul este aici slab şi raporturile de la sine la sine nu sunt deloc dezvoltate. În fine, mai există societăţi sau grupuri în care raportarea la sine este

intensificată şi dezvoltată fără ca pentru acest motiv, sau în mod necesar, valorile individualismului sau ale vieţii private să se consolideze; mişcarea ascetică creştină din primele secole după Christos s-a înfăţişat ca o accentuare extrem de puternică a raporturilor de la sine la sine, dar sub forma unei desconsiderări a valorilor vieţii private; iar atunci când a căpătat forma cënobitismului, a arătat un refuz explicit al oricărui individualism în practicarea anahorezei.

Exigenţele de austeritate sexuală care s-au exprimat în epoca imperială nu para fi fost manifestarea unui individualism în creştere. Contextul lor e mai degrabă caracterizat de Un fenomen cu o influenţă istorică foarte amplă, care în acel moment a atins apogeul: dezvoltarea a ceea ce s-ar putea numi o „cultură a sinelui”, în care au fost intensificate şi valorizate raporturile cu şinele.

„Cultivarea sinelui” 1 poate fi definită, pe scurt, prin faptul pă arta existenţei – *technë tou birou* sub diversele sale forme – este dominată de principiul că trebuie „să ai grijă de tine însuţi”; pe acest principiu se bazează necesitatea, dezvoltarea şi organizarea sa practică. Trebuie precizat, însă, că ideea preocupării de sine însuşi (*beautou epimeleisthai*) este, de fapt, o temă foarte veche în cultura greacă. A apărut foarte devreme, ca un imperativ larg răspândit. Cyrus, căruia Xenofon îi face portretul ideal, nu-şi consideră existenţa ca fiind împlinită la sfârşitul cuceririlor sale; îi mai rămâne – şi acesta e lucrul

cel mai preţios – să se ocupe de sine însuşi: „Noi nu le putem reproşa zeilor că nu ne-au realizat toate dorinţele”, spune el gândindu-se la victoriile trecute, „dar, dacă pentru a duce la capăt lucruri măreţe, nu te mai poţi ocupa de tine şi nu te mai poţi bucura cu un prieten, atunci aceea e o fericire de la care îmi iau bucuros rămas bun4 [3637]. Un aforism spartan, relatat de Plutarh, afirma că motivul pentru care cultivarea pământului fusese încredinţată iloţilor era că cetăţenii Spartei doreau, în ceea ce-i privea, „să se ocupe de ei înşişi” 3: desigur, prin aceasta se înţelegea antrenamentul fizic şi de luptă. Dar mai este aici şi un cu totul alt sens a cărui exprimare este folosită în *Alcibiade*, unde constituie o temă esenţială a dialogului: Socrate îi arată tânărului ambiţios că dă dovadă de o mare trufie dacă doreşte să-şi asume răspunderea cetăţii, să dea sfaturi şi să intre în rivalitate cu regii Spartei sau suveranii Persiei, mai înainte de a fi învăţat cele necesare din ştiinţa guvernării: să se ocupe mai întâi de el însuşi – şi asta imediat, cât e tânăr, căci, „la cincizeci de ani, pentru aşa ceva va fi prea târziu4”. În *Apologia*, Socrate se prezintă judecătorilor să-i ca maestru al preocupării de sine: divinitatea l-a trimis să le reamintească oamenilor că ei trebuie să se îngrijească nu de bogăţii, nu de onoare, ci de ei înşişi şi de sufletul

36R eferiri la aceste teme se găsesc în cartea lui P. Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique.

37 Plutarh, Apophthegmata laconica, 217 a.

lor[38] [39].

Tema preocupării de sine, consacrată de Socrate, a fost reluată de filosofia de după aceea şi aşezată în centrul acelei „arte a existenţei” ce pretindea a fi. Aceasta temă, depăşindu-şi cadrul de origine şi desprinzându-se de semnificaţiile sale filosofice prime, a dobândit progresiv dimensiunile şi formele unei veritabile „cultivări a sinelui”. Prin acest cuvânt, trebuie să înţelegem că principiul preocupării de sine a căpătat un sens destul de general: preceptul că trebuie să te ocupi de tine însuţi este, în orice caz, un imperativ care circulă printre numeroase doctrine diferite; dar a luat şi forma unei atitudini, a unui mod de comportament, a impregnat felul de a trăi al oamenilor; s-a dezvoltat în proceduri, în practici şi în reţete asupra cărora se medita, care erau dezvoltate, perfecţionate şi învăţate; a constituit, astfel, o practică socială, creând ocazia apariţiei de relaţii interindividuale, de schimburi şi comunicări şi, uneori chiar de instituţii; în sfârşit, a creat un anumit mod de cunoaştere şi de elaborare a unei învăţături.

În lenta dezvoltare a artei de a trăi sub semnul preocupării de sine, primele două secole ale epocii imperiale pot fi considerate ca fiind punctul cel mai înalt al unei curbe: un fel de vârsta de aur în cultivarea sinelui, fiind bineînţeles convenit că acest fenomen nu priveşte decât acele grupuri sociale, foarte limitate ca număr,

38 Platon, Alcibiade, 127 d-e.

39 Platon, Apologie de Socrate, 29 d-e.

purtătoare de cultură şi pentru care o *technë tou birou* putea avea un sens şi o realitate.

1. *Epimeleia beautou*, *cura sui* este o injoncţiune pe care o regăsim în multe doctrine filosofice. O întâlnim la platonicieni: Albinus recomandă ca studierea filosofiei să înceapă prin lectura lui *Alcibiade*, „cu scopul de a ne întoarce şi a ne reîntoarce spre noi înşine” şi pentru a şti „care trebuie să fie obiectul preocupărilor noastre4”. Apuleius, la sfârşitul scrierii *Zeul lui Socrate*, îşi afirmă uimirea faţă de neglijenţa contemporanilor să-i faţă de ei înşişi: „Toţi oamenii doresc să ducă cea mai bună viaţă, ştiu că nu există al organ al vieţii decât sufletul...; şi totuşi, nu-l cultivă(*animum suum non colunt*). Şi totuşi, oricine vrea să aibă o vedere pătrunzătoare, trebuie să-şi îngrijească ochii, căci aceştia îi servesc la vedere; dacă vrei să fii rapid în întreceri, trebuie să ai grijă de picioare... Şi aşa mai departe pentru toate părţile corpului de care fiecare trebuie să aibă grijă, după priorităţile sale. Acest lucru este clar pentru toată lumea; dar eu nu încetez să mă întreb, cu o legitimă mirare, de ce oamenii nu-şi perfecţionează şi sufletul cu ajutorul raţiunii (*cur non etiam animum suum ratione excolant*/*a*.

Pentru epicurieni. *Epistola către Menoiceus* lansa principiul că filosofia trebuia să fie considerată un exerciţiu permanent al preocupării faţă de sine. „Oricine, dacă este tânăr, să înceapă cât de devreme să filosofeze, iar bătrânul să nu se plictisească de filosofie. Căci nu e prea devreme şi

nici prea târziu pentru nimeni să-şi procure sănătatea sufletului”[40] [41]. Şi Seneca vorbeşte, într-una dintre epistolele sale, despre tema epicureică a necesităţii preocupării de sine: „La fel cum un cer senin nu poate deveni şi mai senin când, pe toată cuprinsul lui, îmbracă o splendoare pe care nimic nu o umbreşte, tot astfel şi omul care veghează asupra corpului şi sufletului său (*hominis corpus animumque cur antis*), pentru a clădi cu ajutorul amândurora urzeala fericirii sale, este într-o stare perfectă şi în culmea dorinţelor sale, din moment ce sufletul îi netulburat, iar trupul e lipsit de orice suferinţă” 1.

Să-ţi îngrijeşti sufletul era un precept pe care Zenon, încă de la început, îl prescria discipolilor să-i şi pe care Musonius, în secolul I, îl va repeta într-o frază citată de Plutarh: „Cei care vor să se mântuiască, trebuie să trăiască ocupându-se de ei înşişi în fiecare clipă” 2. Se cunoaşte amploarea pe care o capătă, la Seneça, tema grijii de sine: pentru a i te dedica, trebuie, conform opiniei sale, să renunţi la celelalte ocupaţii; numai astfel poţi deveni liber pentru tine însuţi (*sibi vacare*) [42][43]. Dar această „libertate” capătă forma unei activităţi multiple care cere ca individul să nu-şi risipească timpul şi nici să nu se cruţe pentru a „se forma pe şine”, „să se transforme”, „să revină

40 Albinus, citat de A.- J. Festugière, Études de philosophie grecque, 1971, p. 536.

41 Epiciir, Lettre à Menécèe, 122.

42 Seneca, Lettres à Lucilius, 66, 45.

43 Seneca, Lettres à Lucilius, 17, 5; De la brièveté de la vie, 7* 5.

la sine”. *Se formare*[44], *sibi vindicare*[45], *se facere*[46], *se ad studia revocare*[47], *sibi applicare*[48] [49], *suum fierty în se recedere*[50] [51], *ad se recurrere”*, *secum morari12*, Seneca are la îndemână un vocabular întreg pentru a desemna diversele forme pe care trebuie să le capete preocuparea de sine şi graba de a se ajunge la regăsirea sinelui (*ad se properare*) [52]. Marc Aureliu încearcă şi el, aceeaşi grabă de a se ocupa de el însuşi: nici lectura, nici scrisul nu trebuie să-l abată prea mult de la grija directă pe care trebuie să o acorde propriei sale fiinţe: „Nu mai hoinări. Nu-ţi mai e sortit să-ţi reciteşti însemnările, nici istoriile vechi ale romanilor şi grecilor şi nici extrasele păstrate pentru zilele bătrâneţii. Grăbeşte-te către ţelul tău; ia-ţi adio de la speranţele zadarnice, vino-ţi în ajutor dacă-ţi mai aminteşti de tine însuţi (*sautôi boëthei ei ti soi melei sautpu*), cât timp se mai poate4”1, însă la Epictet aflăm, fără îndoială, cea mai înaltă elaborare filosofică a acestei teme. Omul e definit, în *Convorbirile* lui Epictet, ca fiinţa care a fost încredinţată grijii de şine. În aceasta rezidă deosebirea fundamentală a omului de celelalte fiinţe: animalele găsesc „de-a gata” tot ce

44 Seneca, De la brièveté de la vie, 24, 1 :
45 Seneca, Lettres à Lucilius,1, 1.
46 Ibid. ,13-1; De la vie heureuse, 24, 4.
47 Seneca, De la tranquillité de l'âme, 3,6.
48 Seneca, Ibid., 24, 2.
49 Seneca, Lettres à Lucilius, 75,118.
50 Seneca, De la tranquillité de Mme, 17, 3; Lettres à Lucilius, 74, 29.
51 Seneca, Lettres à Lucilius, 2, 1,
52 Ibid, 35, 4.

le trebuie pentru a trăi, căci natura a făcut în aşa fel încât ele să poată fi la îndemâna noastră fără să trebuie să se ocupe de ele însele şi fără a mai trebui ca noi să ne ocupăm de ele.[53] Dar omul trebuie să vegheze asupra lui însuşi: nu ca urmare a vreunui defect ce l-ar face să fie inferior animalelor, ci pentru că divinitatea a vrut ca el să se folosească liber de el însuşi; în acest scop l-a înzestrat cu raţiune; aceasta nu trebuie să fie înţeleasă ca un substitut al însuşirilor naturale absente; dimpotrivă, ea este facultatea care-i permite să se folosească, când trebuie şi aşa cum trebuie, de celelalte însuşiri; ea este acea aptitudine absolut unică care este capabilă să se folosească de ea însăşi: are capacitatea de „a face din sine şi din tot restul lumii un obiect de studiu463. Încoronând cu raţiunea tot ceea ce ne-a fost deja dăruit de natură, Zeus ne-a dat posibilitatea şi în acelaşi timp datoria de a ne ocupa de noi înşine. În măsura în care omul este liber şi raţional – şi liber de a fi raţional – el este în natură fiinţa care a fost menită preocupării faţă de sine. Divinitatea nu ne-a modelat aşa cum Fidias a modelat-o pe Atena sa de marmură, care a rămas pentru totdeauna cu mână întinsă în care s-a aşezat Victoria nemişcată, cu aripile desfăcute. Zeus „nu numai că te-a creat, dar, mai mult, te-a încredinţat şi te-a dăruit ţie însuţi644. Preocuparea de sine, în opinia lui Epictet, este un privilegiu-datorie, un dar-îndatorire care ne asigură libertatea, obligându-ne ca noi înşine să

53 Marc Aureliu, Pensées, III, 14,

fim obiectul întregii noastre atenţiia.

Dacă filosofii recomandă griji a faţă de sine nu înseamnă, însă, că aceasta străduinţă le revine doar celor care aleg o viaţă asemănătoare cu a lor; nu înseamnă nici că o astfel de atitudine nu ar fi absolut necesară decât în timpul petrecut în preajma lor. Este un principiu valabil pentru toată lumea, fără încetare şi pe toată durata vieţii. Apuleius îl subliniază astfel: cineva poate, fără să trebuiască să îndure ruşinea sau dezonoarea, să nu cunoască regulile picturii sau ale cântatului la citeră; dar a şti „să-ţi perfecţionezi propria făptură cu ajutorul raţiunii” este o regulă „în mod egal necesară pentru toţi oamenii”. Cazul lui Pliniu este un exemplu concret: departe de orice apartenenţă doctrinâlă strictă, având cariera clasică a onorurilor, preocupat de activităţile sale de avocat şi de lucrările literare, el nu se afla în niciun fel într-o situaţie de ruptură cu lumea. Şi totuşi, toată viaţa sa nu a încetat să manifeste preocuparea faţă de sine ca de obiectul cel mai important, poate, de care trebuia să se ocupe. Când era încă foarte tânăr, când a fost trimis în Siria cu funcţii militare, prima sa grijă a fost aceea de sta în apropierea lui Euphrates, nu numai pentru a-i urma învăţătura, ci şi pentru a pătrunde puţin câte puţin în intimitatea sa, pentru „a se face iubit de el” şi a beneficia de admonestările unui dascăl care ştie să combată defectele fără a ataca individul care le poartă1. Când mai târziu, la Roma, merge să se odihnească la vila sa din Laurentes, o face pentru a se ocupa de el însuşi;

„dedându-se lecturii, compoziţiei, îngrijirii sănătăţii” şi făcând conversaţie „cu el însuşi şi cu propriile sale scrieri” 2.

Deci, nu există o vârstă anume pentru a te ocupa de tine însuţi. „Niciodată nu e nici prea devreme, nici prea târziu ca să te ocupi de sufletul tău”, spusese deja Epicur. „Cel care spune ca timpul filosofiei n-a sosit încă, sau că a trecut, este asemănător celui care spune că timpul fericirii n-a sosit încă, sau că a dispărut. Aşadar trebuie să filosofeze şi tânărul şi cel bătrân, ultimul pentru ca, îmbătrânind, să rămână tânăr prin satisfacţia a ceea ce a fost, iar primul pentru ca, tânăr fiind, să fie în acelaşi timp la fel de înţelept ca [54][55]un bătrân prin lipsa spaimei sale de viitor” 1. Să înveţi să trăieşti toată viaţa, era un aforism pe care-l citează Seneca şi care îndeamnă la transformarea existenţei într-un fel de exerciţiu continuu; chiar dacă este bine să începi devreme, important este să nu abandonezi niciodată[56] [57]. Cei cărora li se adresează Seneca ori Plutarh nu mai sunt adolescenţii avizi ori timizi pe care Socraţe al lui Platon şi al lui Xenofon îi îndemna să se ocupe de ei înşişi. Aceştia sunt bărbaţi. Serenus, căruia i se adresează consultaţia din *De tranquillitate* (afară de *De constantia* şi, poate, *De otio*\ este o tânără rudă protejată de Seneca; dar situaţia nu are nimic în comun cu aceea a un băiat care-şi

54' Pliniu, Lettres, 1, 10.

55 Ibid, ,1,9.

56 Epicur, Lettre à Ménécèe, 122.

57 Despre această temă a se vedea, de pildă, Seneca, Lettres à Lucilius, 82, 76; 90,44-45; De constantia, IX, 13.

face studiile; în perioada când a fost scris *De tranquillitate*, Serenus era un provincial abia ajuns la Roma, încă ezitând în privinţa carierei şi a modului său de viaţă; avea, însă, în urmă-i un anumit periplu filosofic: dilema lui consta, în principal, în modul de a-l duce la bun sfârşit. Cât despre Lucilius, se pare că nu avea decât vreo câţiva ani mai puţin decât Seneca. Era procurator în Sicilia, când, din anul 62, au început să schimbe o corespondenţă asiduă, prilej cu care Seneca îi arată principiile înţelepciunii sale, îi povesteşte propriile sale slăbiciuni şi lupte încă neterminate, iar uneori îi cere ajutorul. Nu-i este ruşine să-i mărturisească lui Serenus că, la mai mult de şaizeci de ani, s-a dus el însuşi să caute învăţătura lui Metronax[58]. Cei cărora Plutarh le dedică tratate care nu sunt simple consideraţii despre virtuţi şi defecte, despre fericire sau vicisitudinile vieţii, ci sfaturi de comportare în funcţie de situaţii bine definite, sunt tot nişte bărbaţi în toată firea.

Această înverşunare a adulţilor de a se preocupa de sufletul lor, străduinţa lor de şcolari bătrâni de a-i căuta pe filosofi pentru ca aceştia să-i înveţe calea fericirii, îl agasa pe Lucian şi nu numai pe el. Lucian îl ironizează pe Hentiotimus, care era văzut mormăindu-şi lecţiile pe stradă, ca să nu le uite; era, totuşi, destul de in vârstă;

trecuseră douăzeci de ani de când se hotărâse să nu-şi mai confunde viaţa cu cea a

58 Seneca, Lettres à Lucilius, 76, 1-4. Cf. A. Grilli, IIproblema della vita contemplativa nello monda greco-romano, pp. 217-280.

nefericiţilor celorlalţi şi credea că mai are nevoie de încă douăzeci de ani pentru a atinge fericirea. Or (indică, ceva mai departe, chiar el), începuse să filosofeze la patruzeci de ani. Aşadar, îşi consacrase ultimii patruzeci de ani ai vieţii pentru a veghea asupra lui însuşi sub îndrumarea unui dascăl. Pentru a se distra, interlocutorul său Lycinus se preface că realizează că şi pentru el a sosit momentul să înveţe filosofia, pentru că tocmai împlinise patruzeci de ani: „Serveşte-mi drept cârjă”, îi spune lui Hermotimus, şi „du-mă de mânăul. După cum afirmă I. Hadot referitor la Seneca, toată această activitate de îndrumare a conştiinţei face parte din educaţia adulţilor – din *Erwachsenerziehung*[59] [60].

2. Trebuie să se înţeleagă că această grijă de sine nu necesită numai o atitudine generală, o atenţie difuză. Termenul *epimeleia* nu desemnează numai o preocupare, ci un întreg ansamblu de ocupaţii; despre *epimeleia* se vorbeşte pentru a se arăta activităţile stăpânului casei[61] sarcinile suveranului care veghează asupra supuşilor să-i[62], îngrijirile date unui bolnav ori unui rănit[63], sau obligaţiile faţă de zei sau de morţi[64]. Şi faţă de sine, *epimeleia* implică o muncă grea.

Este nevoie în primul rând de timp. Una

59 L ucian, Hèrrrtôtime, 1-2.

60 1. Hadot, Seneca unddie giiechisch-romische Tradition der Seelenleitung, 1969, p. 160.

61 Xenofon, Économique, V, 1.

62 Dion din Prusa, Discours, III, 55.

63 Plutarh, Regim ei imperatorum apophthegmata, 197 d,

64 Platon, Lois, 111 e.

dintre marile probleme ale cultivării sinelui este aceea de a fixa, peste zi, sau în Viaţă, intervalul de timp care trebuie a-i fi consacrat. S-a recurs la tot soiul de formule. Pot fi rezervate dimineaţa sau seara câteva momente pentru reculegere, pentru analizarea lucrurilor care trebuie făcute, pentru memorarea câtorva principii utile, pentru examinarea zilei care a trecut; regăsim şi la stoici examinarea matinală şi cea de seară al pitagoreicilor, e drept, cu alte conţinuturi; Seneca[65].

Epictet1 sau Marc Aureliu[66] fac referire la aceste momente de întoarcere spre sine. Din când în când, activităţile obişnuite pot fi întrerupte pentru face una dintre acele retrageri pe care le recomandă, între atâţia alţii, Musonius[67]: ele te ajută să fii singur cu tine însuţi, să te reculegi, să-ţi aminteşti viaţa de până acum, să te familiarizezi, prin lectură, cu preceptele şi exemplele din care vrei să te inspiri, şi să regăseşti, datorită unei Vieţi sobre, principiile esenţiale ale unei conduite raţionale. Este posibil şi ca, la mijlocul sau la sfârşitul carierei, să renunţi la diverse activităţi şi, profitând de acel declin al vârstei, când dorinţele sunt potolite, să te dedici cu totul unei strânse relaţii cu şinele[68], aşa cum a făcut Seneca prin studiul filosofi ei, sau precum Spurrina, în calmul unei existenţe plăcute.

65 Seneca, De ira, III.

66 Epictet, Entretiens, II, 21 sq.; III, 10, 1-5,

67 Musonius Rufus, ed. Hense, Fragments, 60.

68 Pliiiiu, Lettres, III, 1.

Timpul acesta nu este vid, ci e populat de exerciţii, de treburi practice, de activităţi diverse. Preocuparea de sine nu este o sinecură. Ea include îngrijirea trupului, regimurile de sănătate, exerciţiile fizice, dar nu în exces, satisfacerea, cât mai cumpătată, a necesităţilor, meditaţiile, lecturile, însemnările despre cărţi sau conversaţii, recitite mai târziu, rememorarea adevărurilor cunoscute deja. Marc Aureliu oferă un exemplu de „anahoreză în sine însuşi”: un travaliu îndelungat de reactivare a principiilor generale şi a argumentelor raţionale care te conving să nu te mai laşi cuprins de iritare nici împotriva oamenilor, nici a întâmplărilor şi nici a lucrurilor[69]. Mai sunt şi întâlnirile cu un confident, sau cu prieteni, sau cu un călăuzitor; la acestea se adaugă corespondenţa în care este arătată starea sufletească, în care se cer îndrumări, se dau sfaturi celor care au nevoie de ele – ceea ce este un exerciţiu benefic chiar şi pentru cel care se numeşte el însuşi călăuzitor, deoarece le reactualizează şi pentru sine[70]: în jurul preocupării de şine s-a dezvoltat o întreagă activitate orală şi scrisă, în care sunt asociate travaliul sinelui asupra sinelui şi comunicarea cu celălalt.

Aici atingem unul dintre cele mai importante puncte ale activităţii dedicate sinelui: ea constituie nu un exerciţiu de solitudine, ci o adevărată practică socială. Spunem acest lucru în mai multe

69 Marc Aureliu, Pensées, IV, 3,

70 Cf. Şeneca, Lettres à Lucilius, 7, 99 şi 109.

sensuri. Preocuparea de sine a luat, în fapt, adesea forma unor structuri mai mult sau mai puţin instituţionalizate, cum ar fi comunităţile neo-pitagoriciene sau grupările epicuriene, despre care s-au păstrat câteva informaţii datorită lui Philodemos: conform unei ierarhii acceptate, cei mai înaintaţi aveau îndatorirea să-i călăuzească pe ceilalţi (fie individual, fie în colectiv); dar existau şi exerciţii în comun care îngăduiau fiecăruia să primească ajutorul celorlalţi: *to di allé lori* sôzesthai1. În ceea ce-l priveşte pe Epictet, el preda într-un cadru ce semăna mai mult cu o şcoală; erau mai multe categorii de elevi: unii doar în trecere, alţii care rămâneau mai mult pentru a se pregăti în vederea existenţei de cetăţean obişnuit sau chiar a unor activităţi importante; iar o a treia categorie era constituită din câţiva indivizi care doreau să devină filosofi şi, prin urmare, trebuiau să cunoască regulile şi practicile orientării conştiinţei[71] [72]. Se mai practica – mai ales la Roma, în mediile aristocratice – obiceiul de a avea un consultant particular care, într-o familie sau în interiorul unui grup, servea drept sfătuitor în situaţiile diverse ale vieţii, drept inspirator politic, sau drept eventual intermediar într-o negociere: „erau mulţi romani bogaţi care credeau că este util să întreţină un filosof, iar această situaţie nu li se părea umilitoare unor oameni de cea mai mare distincţie ”; ei trebuiau să ofere

71 Philodemos, Oeuvres, ed. Olivieri, frag. 36, p. 17.

72 Despre exerciţiile şcolii, cf. B.L. Hijmans, Askesis, Notes on Epictetus' Educaţional System, pp. 41-46.

„sfaturi morale şi să-şi îmbărbăteze patronii şi familia acestora, iar aceştia erau încurajaţi de aprobarea lor”[73]. Astfel, Demetrius era călăuza de suflet a lui Thrasea Paietus, care l-a făcut să participe la înscenarea sinuciderii sale pentru a-l ajuta, în acel ultim moment, să dea vieţii sale cea mai frumoasă şi mai desăvârşită formă. De altfel, aceste diferite funcţii de profesor, de călăuză, de sfătuitor şi de confident personal nu erau întotdeauna distincte, departe de aceasta: în practicarea cultivării sinelui, rolurile adeseori se schimbau între ele şi, rând pe rând, puteau fi jucate de acelaşi personaj. Musonius Rufus fusese consilierul politic al lui Rubellius Plautus; în exilul care a urmat morţii acestuia din urmă, a atras în jurul lui vizitatori şi oameni credincioşi lui şi a condus un fel de şcoală; spre sfârşitul vieţii, după un al doilea exil sub Vespasian, s-a întors la Roma, consacrându-se învăţământului public şi trăind la curtea lui Titus.

Dar toată această preocupare faţă de sine nu avea drept suport social numai existenţa şcolilor, a învăţământului şi a profesioniştilor în îndrumarea sufletului; ci avea un sprijin puternic în întregul fascicul al relaţiilor obişnuite de rudenie, de prietenie sau de complezenţă. Atunci când, în exercitarea cultivării sinelui, cineva face apel la un altul căruia îi intuieşte aptitudinile de a conduce şi de da sfaturi, se foloseşte de un drept al său; tot astfel, este o datorie să oferi un ajutor

73 F.H. Sandhach, The Stoics, p. 144; cf. şi J H. Liebeschutz, Continuity and Change in Roman Religion, pp. 112-113.

altcuiva, sau să primeşti cu recunoştinţă lecţiile ce ţi se dau. Textul lui Galenus despre vindecarea pasiunilor este semnificativ din acest punct de vedere: el îl sfătuieşte pe cel care vrea să se îngrijească pe sine să ceară ajutorul altuia; el nu recomandă totuşi un profesionist cunoscut pentru competenţa şi cunoştinţele sale; ci un bărbat cu o reputaţie bună, a cărei sinceritate intransigentă poate avea ocazia să o pună la încercare1. Mai este posibil ca jocul între preocuparea de sine şi ajutorul dat altcuiva să se însereze în relaţiile deja formate, dându-i o culoare nouă şi o mai mare căldură. Preocuparea de sine – sau grija ca şi alţii să manifeste o aceeaşi preocupare – apare în acest caz ca o intensificare a relaţiilor sociale. Când este exilat, Seneca îi adresează o consolare mamei sale, în momentul în care este el însuşi în exil, pentru a o ajuta să îndure această nenorocire, iar mai târziu, poate, şi mai mari încercări ale vieţii. Serenus, căruia îi adresează o lungă consultaţie

Galenus, Traité des passions de Târne et de ses erreurs, III, 6 – 10.

despre liniştea sufletească* este o tânără rudă din provincie aflată sub protecţia sa. Corespondenţa cu Lucilius aprofundează, între doi oameni care sunt aproape de aceeaşi vârstă, o relaţie preexistentă, iar acest schimb de scrisori tinde să transforme o călăuzire spirituală într-o experienţă comună, de pe urma căreia amândoi pot profita. În scrisoarea treizeci şi patru, Seneca care îi spune lui Lucilius: „Te revendic, tu eşti opera mea”, adaugă imediat: „Călăuzesc pe cineva

care este deja pe picioarele sale şi care, la rândul său, mă călăuzeşte pe mine”; începând cu scrisoarea următoare, el aminteşte recompensa prieteniei desăvârşite în care fiecare va fi pentru celălalt sprijinul permanent care este evocat în scrisoarea o sută nouă: „Îndemânarea luptătorului se întreţine prin exerciţiul luptei; un acompaniator îi stimulează pe muzicieni. Înţeleptul are tot astfel nevoie să-şi păstreze calităţile în formă: astfel, stimulând el însuşi, primeşte de la un alt înţelept stimulare” 1. Preocuparea de sine apare, deci, intrinsec legată de un „serviciu de suflet” care comportă posibilitatea unui joc de schimburi cu celălalt şi a unui sistem de obligaţii reciproce.

3. Conform unei tradiţii foarte vechi în cultura greacă, preocuparea faţă de sine este în strânsă corelaţie cu gândirea şi practica medicală. Această veche corelaţie a căpătat din ce în ce mai multă amploare. Astfel încât Plutarh putea afirma, la începutul *Precepttelor de sănătate*, că filosofia şi medicina au de-a face cu „un singur şi acelaşi domeniu” (*mia chôra*) [74][75]. Ele dispun într-adevăr de un joc noţional comun, al cănii element central este conceptul de „pathos”; acesta se aplică la fel de bine pasiunii sau maladiei fizice, tulburării corpului ca şi frământării involuntare a sufletului; şi într-un caz, şi în celălalt se referă la o stare de pasivitate care pentru corp capătă forma unei afecţiuni ce tulbură echilibrul umorilor şale, iar

74 Senepa, Lettres à Lucilius, 109,2. Despre Seneca, relaţiile şi activitatea sa de îndrumător, cf. P. Grimai, Sénèque ou la conscience de l'Empire, pp. 393-410.

75 Plutarh, De tuenda sanitate praecepta, 122, e.

pentru suflet capătă forma unei frământări ce poate pune stăpânire pe el. Plecând de la acest concept comun, s-a putut construi o grilă de analiză valabilă pentru maladiile corpului şi ale sufletului. Avem, astfel, schema „nosografică” propusă de stoici, care fixează gradele crescânde ale dezvoltării şi cronicizării maladiilor: mai întâi apare predispoziţia, *proclivitas*, care expune subiectul la posibile îmbolnăviri; apoi afecţiunea, tulburarea, numită în greacă *pathos*, iar în latină *affectus*; apoi maladia (*nôsëma*, *morbus*) care este instalată şi declarată când tulburarea s-a ancorat în trup şi suflet; mai gravă şi mai durabilă, *aegrotatio* sau *arrhôstëma* este o stare de boală şi slăbiciune; în fine, este răul inveterat (*kakia*, *aegrotatio inveterata*, *vitium malum*) care este incurabil. Stoicii au mai înfăţişat şi scheme în care sunt marcate diversele stadii sau forme posibile ale vindecării; Seneca face distincţia între bolnavii vindecaţi de tot, sau doar parţial, şi cei vindecaţi de boli, dar nu şi de afecţiuni; mai există cei ce şi-au recăpătat sănătatea, dar au rămas fragili din pricina predispoziţiilor rămase neîndreptate1. Aceste noţiuni şi scheme trebuie să servească drept călăuză comună pentru medicina trupului şi terapeutica sufletului. Ele îngăduie nu numai să se aplice acelaşi tip de analiză teoretică tulburărilor fizice şi dezordinilor morale, ci şi să se urmeze acelaşi fel de demers pentru a interveni şi asupra unora şi asupra altora, pentru a le îngriji şi, eventual, a le vindeca.

O serie întreagă de metafore medicale sunt

utilizate pentru a desemna operaţiunile necesare pentru îngrijirea sufletului: a intra cu scalpelul în rană, a deschide un abces, a amputa, a îndepărta surplusurile, a da leacuri, a prescrie poţiuni amare, calmante sau tonifiante[76] [77]. Ameliorarea, desăvârşirea sufletului pe care oamenii trebuie s-o caute în filosofiq, *paideia* pe care aceasta trebuie s-o asigure capătă din ce în ce nuanţe medicale. A se forma şi a se îngriji sunt activităţi asociate. Epictet insistă asupra acestui lucru: el nu vrea ca şcoala sa să fie considerată drept un simplu loc de formare unde se dobândesc cunoştinţe folositoare pentru o carieră sau pentru notorietate, un loc de unde învăţăceii pleacă acasă pentru a profita de aceste cunoştinţe. Şcoala trebuie considerată ca un „dispensar al sufletului”: „Şcoala unui filosof este un cabinet medical (*iatreion*); după ce o părăseşti nu trebuie să-ţi rămână în minte ca un loc de desfătare, ci de unul de suferinţă” 1. Stăruie pe lângă discipolii săi să devină conştienţi de condiţia lor ca de o stare patologică; să nu se considere în primul rând nişte şcolari care vor să capete cunoştinţe de la cei ce le posedă; ci să se înfăţişeze ca nişte bolnavi, ca şi cum unul ar avea un umăr luxat, altul un abces, al treilea o fistulă, iar altul dureri de cap. Le reproşează că vin la el nu pentru a se îngriji(*terapeuthësomenoi*), ci pentru a-şi îndrepta şi a-şi corecta judecăţile

76 Cf. Cicero, Tusculanes, IV, 10; Seneca, Lettres à Lucilius, 75, 9-15. Asupra acestui punct şi 1. Hadot, Seneca und die griechisch-romische Tradition der Seelenieiiţmg, Berlin, 1969, partea a Il-a, cap. 2.

77 Despre comparaţia între terapeutica trupului şi medicina sufletului, cf. Senqca, Lettres à Lucilius, 64, 8.

(*epanorthôsontes*). „Vreţi să învăţaţi silogismele? Vindecaţi-vă mai întâi rănile; opriţi fluxul umorilor voastre şi liniştiţi-vă spiritul”[78] [79].

În schimb, un medic precum Galienus crede că este de competenţa sa nu numai să vindece marile rătăciri ale spiritului (nebunia amoroasă ţinea în mod tradiţional de domeniul medicinei), ci şi să îngrijească pasiunile („energie dereglată, rebelă raţiunii”) şi erorile (care „se nasc dintr-o opinie falsă”); de altfel, „global şi într-un sens general” şi unele şi altele „se numesc erori”[80]. Astfel, întreprinde tratarea unui tovarăş de călătorie prea uşor înclinat spre furie. Sau la fel întâmpină rugămintea unui tânăr din societatea sa, care venise într-o zi să-i ceară o consultaţie: acesta îşi închipuise că nu poate fi atins de tulburarea pasiunilor, oricât de mărunte ar fi ele, dar fusese silit să recunoască că era mai tulburat de lucruri neînsemnate, decât maestrul sau Galienus de cele mari; venise să-i ceară ajutorul[81].

În cultivarea sinelui, avântul îngrijirii medicale părea să se traducă printr-o anumită formă, deosebită şi intensă totodată, de atenţie acordată corpului. O atenţie mult diferită de ceea ce fusese valorizarea vigorii fizice într-o epocă în care gimnastica, antrenamentul sportiv şi militar făceau parte integrantă din educaţia unui om liber.

---

78 Epictet, Entretiens, ill, 23,30 şi III, 21,20-24; cf. şi Seneca referindu-se la cineva care frecventează cursul unui filosof: „Aut sanior domum redeat, aut sanabilior,i {Lettres à Lucilius, 108, 4).

79 Epictet, Entretiens, II, 21, 12-22; II, 15, 15-20.

80 Galenus, De la cure des passions de Îâme, I, I.

81 Ibid, IV, 16 şi VI, 28.

Ea are, de fapt, în sine ceva paradoxal, deoarece se înscrie, cel puţin parţial, în interiorul unei morale care afirmă că moartea, boala, sau chiar suferinţa fizică nu constituie adevărate rele şi este mai bine să te îngrijeşti de suflet decât să-ţi închini grija întreţinerii corpului1. Pentru că punctul căruia i se acorda atenţie în practicile sinelui este cel în care bolile trupului şi ale sufletului pot comunica între ele şi pot să-şi spună tulburările: acolo relele obişnuinţe ale sufletului pot duce la suferinţe fizice, în vreme ce excesele trupului manifestă şi întreţin defecte ale sufletului. Mai ales neliniştea conduce spre punctul de trecere al agitaţiilor şi tulburărilor, ţinându-se cont de faptul că este mai bine să-ţi îndrepţi sufletul dacă vrei ca trupul să nu pună stăpânire pe el şi să-ţi corectezi trupul dacă vrei ca el să-şi păstreze întreaga stăpânire de sine. Acestui punct de contact, loc de slăbiciune al individului, i se adresează atenţia îndreptată spre bolile şi suferinţele fizice. Trupul de care trebuie să se ocupe adultul, când se interesează de el însuşi, nu mai este unul tânăr care trebuie format prin gimnastică; este un trup fragil, ameninţat, măcinat de mici suferinţe, şi care la rândul lui ameninţă sufletul mai puţin prin exigenţele sale prea puternice, cât prin propriile slăbiciuni. Epistolele lui Seneca ar putea oferi multe exemple de atenţie acordată sănătăţii, regimului, indispoziţiilor şi tuturor tulburărilor ce pot circula

între trup şi suflet[82] [83]. Corespondenţa dintre Fronton şi Marc Aureliu – fără a mai vorbi de *Discursurile sacre* ale lui Aplius Aristide care dau cu totul alte dimensiuni descrierii bolii şi o cu totul altă valoare experienţei sale – arată limpede locul ocupat de îngrijirea corpului în practicile sinelui, dar şi stilul acestei preocupări: teama de exces, economia regimului, atenţia acordată tulburărilor şi disfuncţiilor, luarea în calcul a tuturor elementelor (anotimp, climă, hrană, mod de viaţă) care pot tulbura trupul şi, prin intermediul lui, sufletul.

Însă exista, poate, ceva şi mai important: pornind de la această apropiere (practică şi teoretică) dintre medicină şi morală, îndemnul de a te recunoaşte bolnav sau ameninţat de boală. Practica sinelui implică să te constitui în propriii tăi ochi nu pur şi simplu ca un individ imperfect, ignorant, care are nevoie să fie corectat, educat şi instruit, ci ca individ ce suferă de anumite boli şi trebuie să se îngrijească fie singur, fie de către cineva competent. Fiecare trebuie să-şi dea seama că se află în nevoie, că necesită medieaţie şi ajutor. „Iată deci, spune Epictet, punctul de plecare al filosofiei: să dea seama de starea părţii noastre conducătoare (*aisthêsis tou idiou hëgemonikou pôs echei*). După ce-i recunoşti slăbiciunea, nu vei mai voi să o foloseşti la cele mai importante sarcini. Astăzi, însă, oameni incapabili să înghită o îmbucătură îşi cumpără un

82 Epictet, Entretiens, I, 9, 12-17; I, 22, 10-12; Manuel, 41.

83 Seneca, Lettres àLucilius, 55, 57, 78.

ospăţ şi încep* să-l devoreze. Sau vomită, sau fac o indigestie. Urmează colicile, guturaiul, febra; ar fi trebuit ca mai întâi să se gândească la capacitatea lor…”1. Instaurarea acestei raportări la sine, ca bolnav, este cu atât mai necesară cu cât bolile sufletului – spre deosebire de cele ale trupului – nu se anunţă prin suferinţe vizibile; nu numai că pot rămâne multă vreme insesizabile, dar provoacă orbirea celor atinşi de ele. Plutarh aminteşte că tulburările trupului pot fi în general detectate după stare pulsului, a fierii, a temperaturii, după dureri şi că cele mai rele maladii fizice sunt cele în care subiectul nu mai realizează starea în care se află, cum ar fi letargia, epilepsia sau apoplexia. Ceea ce este grav, la maladiile sufletului, e că ele trec neobservate sau chiar sunt luate drept calităţi (furia drept curaj, pasiunea amoroasă drept prietenie, invidia drept emulaţie, laşitatea drept prudenţă). Or, ceea ce vor medicii este „să nu fii bolnav; dar, dacă eşti, să nu ignori acest lucru462.

1 Epictet, *Entretiens*, cf. şi II, 11, 1.

2 Plutarh, Animine an corporis affectiones sunt pejores, 501 a.

4. În această practică, personală şi socială totodată, cunoaşterea de sine ocupă, evident, un loc considerabil Principiul delphic este adesea evocat; n-ar fi, însă, suficient să recunoaştem aici o simplă influenţă a temei socratice. În fapt, s-a dezvoltat o întreagă artă a cunoaşterii de sine, cu reţete precise, cu forme specifice de investigaţie şi cu exerciţii codificate.

a. Se pot izola mai întâi, foarte schematic şi sub rezerva unui studiu mai complet şi mai sistematic, ceea ce s-ar numi „procedurile de încercare”. Ele au dublul rol de a face individul să progreseze în însuşirea unei virtuţi şi de a măsura punctul la care a ajuns: de aici, caracterul progresiv asupra căruia au insistat şi Plutarh şi Epictet. Dar, mai ales, finalitatea acestor încercări nu este practicarea renunţării pur şi simplu; ci de a face individul capabil să nu mai ia în considerare ceea ce este inutil, constituindu-se asupra sinelui o suveranitate ce nu depinde nicidecum de prezenţa sau de absenţa încercărilor. Încercările la care se supune cineva nu sunt stadii succesive ale privaţiunii; ele sunt o manieră de a măsura şi de a confirma independenţa sa faţă de tot ce nu este indispensabil şi esenţial. Ea readuce individul, pentru un timp, la soclul nevoilor elementare, scoţând astfel la iveală ceea ce este de prisos şi posibilitatea de a te lipsi de aceasta. În *Demonul lui Socrate*, Plutarh relatează o încercare de acest gen a cărei valoare este confirmată de acela care, în dialog, reprezintă temele neopitagoreice; se începea prin deschiderea poftei de mâncare prin practicarea intensivă a unui sport oarecare; subiectul era aşezat 14 o masă încărcată cu cele mai apetisante feluri, apoi acestea erau împărţite servitorilor, iar el se mulţumea cu hrana pentru sclavi[84].

Exerciţiile de abstinenţă erau comune epicureicilor şi stoicilor, dar nu aveau acelaşi sens

84 Plutarh, Démon de Socrate, 585 a.

pentru toţi. În tradiţia lui Epicur era vorba de a arăta cum, în această satisfacere a nevoilor celor mai elementare, se putea găsi o plăcere mai deplină, mai pură, mai stabilă decât voluptăţile rezultate din tot ceea ce este de prisos; încercarea servea pentru a marca pragul începând de la care privaţiunea putea provoca suferinţă. Epicur, al cărui regim era, totuşi, de o mare sobrietate, în unele zile se mulţumea eu o porţie diminuată pentru a realiza de câtă plăcere se priva1. La stoici, ideea era de a te pregăti pentru eventuale privaţiuni, descoperind cât de uşor era, la urma urmei, să te lipseşti de tot ce te-a făcut dependent obişnuinţa, opinia publică, educaţia, griji a pentru un bun renume sau înclinaţie spre ostentaţie; prin aceste încercări de limitare stoicii urmăreau să arate că întotdeauna putem avea la îndemână ceea ce e indispensabil şi că trebuie să ne păzim de teama unor posibile privaţiuni. „În timp de pace, remarcă Seneca, soldatul face manevre; fără a avea duşmanul în faţă, îşi clădeşte tranşee; se istoveşte inactivităţi inutile în scopul de a face faţă la nevoie îndatoririlor sale. N-ai vrea ca, în toiul luptei, acest om să-şi piardă capul. Antrenează – înainte de acţiune” 2. Şi Seneca evocă o practică despre care vorbeşte şi într-o altă scrisoare[85] [86]: mici stagii, lunare, de „sărăcie imaginară”, în timpul cărora, trăind timp de trei sau patru zile din propria ta voinţă „la limitele mizeriei”, afli

85 Seneca citează această trăsătură epicureică în Lettres à Lucilius, 18, 9.

86 Ibid,, 20, 11.

cum e să dormi într-un pat amărât, să te îmbraci cu haine grosolane şi să te hrăneşti cu pâine de cea mai proastă calitate: nu e, joc, ci încercare” (*non lusus*, *sed experimentum*). Această privaţiune nu este practicată pentru a savura mai bine rafinamente viitoare, ci pentru a te convinge că cea mai mare nenorocire nu te va lipsi de ceea ce-ţi este indispensabil şi că vei putea suporta întotdeauna ceea ce-ai fost în stare să înduri uneori[87]. Te obişnuieşti cu strictul necesar. Asta şi vrea să facă Seneca, conform unei scrisori scrise cu puţin înainte de Satumaliile anului 62; în acele zile, Roma „este în sudori” iar desfrâul „se vede acreditat oficial”. Seneca se întreabă dacă trebuie sau nu să participe la serbări: prin abţinere ar însemna să dea dovadă de cumpătare şi de separare de atitudinea generală. Dar a participa la Saturnalii ar însemna să dea dovadă de o forţă morală şi mai mare; lucrul cel mai bun este ca „fără a te confunda cu mulţimea, să faci aceleaşi lucruri, dar într-un alt mod”. Iar acest „alt mod” se formează prin exerciţii voluntare, stagii de abstinenţă şi cure de sărăcie; acestea îţi îngăduie să celebrezi ca toată lumea sărbătoarea, dar fără să cazi în *luxuria*; datorită lor poţi rămâne detaşat în mijlocul abundenţei; „bogat, te vei simţi mai liniştit să ştii cât este de uşor să fii sărac*”.

b. Pe lângă aceste încercări practice, se va considera ca foarte important să te supui unei examinări a conştiinţei. Obiceiul făcea parte din

87 Cf. Seneca, Consolation à Helvia, 12, 3.

învăţătura pitagoriciană[88] [89], dar devenise foarte răspândit. Se pare că examinarea de dimineaţă servea mai ales la trecerea în revistă a sarcinilor şi a obligaţiilor din ziua respectivă, pentru a fi destul de pregătit pentru acestea. Cât despre examinarea de seară, ea era destinată rememorării zilei care se încheiase. Descrierea cea mai amănunţită a acestui exerciţiu, recomandat cu stăruinţă de numeroşi autori, este făcută de Seneca în *De ira*[90]. Îl relatează pilda lui Sextius, stoic roman, a cărui învăţătură o cunoscuse prin intermediul lui Papirius Fabianus şi al lui Sotion. Prezintă practica lui Sextius ca fiind centrată esenţialmente pe bilanţul unui progres la sfârşitul zilei; când se reculege înaintea somnului, Sextius îşi întreabă sufletul: „De ce defect te-ai vindecat azi? Cu ce viciu te-ai luptat? Prin ce ai devenit mai bun?” Şi Seneca îşi face în fiecare seară o examinare de acest fel. Întunericul – „de cum s-a retras lumina” – şi tăcerea – „când a tăcut soţia” – sunt condiţiile exterioare. Grija de a-şi pregăti un somn bun este prezenţă, de altfel, la Seneca: „Ce este mai frumos decât obiceiul de a face cercetarea în: tregii zile? Ce somn este mai bun decât cel care urmează după amintirea acţiunilor de peste zi? Somnul să fie liniştit (*tranquillus*), adânc (*altus*) şi liber (*liber*) după ce

88 Seneca, Lettres à Lucilius, 18, 1-8; of. epistola 17, 5: „Studierea moderaţiei nu duce la efecte salutare fără practicarea sobrietăţii. Or, sobrietatea este o sărăcie voluntară^.

89 Cf. Diogenes Laertios, Vie des Philosophes, VIII, 1,27. Porphyrios, Vie de Pytagore, 40.

90 Seneca, De ira, III, 36.

sufletul şi-a căpătat porţia de laudă şi reproşuri”. La o primă vedere, examinarcă căreia i se supune Seneca însuşi constituie un fel de mică scenă judiciară, arătată clar de expresii ca „a compărea în faţa judecătorului”, „a face procesul propriilor moravuri”, „a pleda sau a cita propria cauză”. Aceste elemente par să indice dedublarea subiectului într-o instanţă de judecată şi un individ acuzat. Cu toate acestea, ansamblul procesului evocă şi un soi de control administrativ, unde trebuie să se ia măsurile unei activităţi îndeplinite, pentru a-i reactiva principiile şi a-i corecta în viitor aplicarea. Seneca evocă atât rolul unui judecător, cât şi activitatea unui inspector, sau cea a unui proprietar verificându-şi socotelile.

Termenii folosiţi sunt elocvenţi. Ziua care tocmai s-a încheiat, Seneca vrea s-o „examineze” (verbul *executere*, a scutura, a lovi, ca şi cum ai vrea să scoţi praful, este folosit pentru a desemna verificarea care permite descoperirea greşelilor dintr-un calcul); vrea s-o „inspecteze”; „reia măsurile” faptelor realizate şi ale vorbelor spuse (*remetiri*, cum se poate face după o treabă terminată pentru a verifica dacă este conformă cu intenţia iniţială). Raportul subiectului cu sine însuşi, în cadrul acestei examinări, nu se face sub forma unei relaţii judiciare unde acuzatul se află în faţa judecătorului; ea se înfăţişează mai curând ca o inspecţie în care controlorul vrea să aprecieze o treabă sau o misiune îndeplinită; termenul *speculator* (trebuie să fii *speculator sui*) desemnează cu precizie acest rol. Şi de altfel,

examinarea astfel practicată nu se referă, ca şi cum ar fi vorba de imitarea unei proceduri judiciare, la „infracţiuni” şi nici nu duce la o sentinţă de vinovăţie sau la decizii de autopedepsire. Seneca, în exemplul pe care-l dă aici, subliniază acţiuni precum faptul de a fi discutat prea însufleţit cu nişte ignoranţi pe care, oricum, nu-i poţi convinge; sau de a fi ofensat cu reproşuri un prieten care ar fi trebuit să fie ajutat să progreseze. Seneca nu este satisfăcut de aceste comportamente, în măsura în care pentru a atinge scopurile pe care vrei să ţi le propui, mijloacele folosite n-au fost cele potrivite: este bine să vrei să-ţi îndrepţi prietenii atunci când e nevoie, dar mustrarea fără măsură răneşte, în loc să îndrepte; este bine să-i convingi pe cei ignoranţi, dar ei trebuie selectaţi după capacitatea lor de a se lăsa instruiţi. Deci, miza examinării nu este descoperirea propriei sale vinovăţii până în cele mai neînsemnate forme ale sale şi până în rădăcinile sale. Dacă „nu se ascunde nimic4 Y dacă „nu se omite nimic” este pentru putea memora, pentru a le prezenta ulterior spiritului, scopurile légitimé, dar şi regulile de conduită care permit atingerea lor prin alegerea mijloacelor cele mai potrivite. Greşeala nu este reactivată, prin examinare, pentru stabilirea unei vinovăţii sau stimularea remuşcărilor, ci pentru a consolida, pornind de la constatarea amintită şi analizată a unui eşec, instrumentele raţionale care asigură o conduită înţeleaptă.

c. La aceasta se adaugă necesitatea iinui

travaliu al gândirii asupra ei însăşi; acesta va trebui să fie ceva mai mult decât o *încercare* destinată să măsoare de ce este capabiâindividul; va trebui să fie altceva decât estimarea unei greşeli prin raportare la regulile de conduită; trebuie să ia forma unei filtrări permanente a reprezentărilor: să le examineze, sale controleze şi să le trieze. Mai mult decât un exerciţiu făcut la intervale regulate, este o atitudine constantă pe care individul trebuie să o aibă faţă de sine. Pentru caracterizarea acestei atitudini, Epictet foloseşte metafore care vor avea o lungă carieră în spiritualitatea creştină; numai că acolo vor căpăta valori cu mult diferite. El cere ca, faţă de sine, individul să adopte rolul şi poziţia unui „paznic de noapte" care verifică porţile oraşelor sau ale caselor1; sau sugerează să se exercite asupra sinelui funcţiile unui „controlor de monede", a unui „afgyronom", a cărei meserie este schimbarea banilor şi verificarea valorii fiecărei piese. „Vedeţi, când este vorba de bani... am inventat o artă; şi de câte procedee nu se foloseşte argyronomul pentru a-i verifica! Vederea, pipăitul, mirosul şi la sfârşit auzul; aruncă pe jos banul şi ascultă sunetul; nu se mulţumeşte cu o singură încercare, ci o repetă de multe ori, încât îşi face o ureche de muzician". Din nefericire, urmează Epictet, precauţiile pe care suntem gata să ni le luăm când e vorba de bani sunt neglijate când este vorba de suflet. Or, sarcina filosofiei – principalul şi întâiul său *ergon* – va fi chiar exercitarea

acestui control (*dokimazein*) [9192].

Pentru a formula ceea ce este în acelaşi timp principiul general şi schema de atitudine, Epictet se referă la Socrate, ca şi la aforismul enunţat în *Apologie*: „O viaţă lipsită de examinare (*anexetastos bios*) nu merită să fie trăită” 1. De fapt, examinarea de care vorbea Socrate era cea căruia dorea să se supună el însuşi şi alţii, în legătură cu ignoranţa ori cunoaşterea şi cu necunoaşterea acestei ignoranţe. Examinarea de care vorbeşte Epictet este cu totul altceva: aceasta se referă la reprezentări şi urmăreşte „să le pună la încercare”, să le „diferenţieze” (*diakrinein*) pe unele de altele, evitându-se astfel acceptarea „primei venite”. „Ar trebui ca fiecare reprezentare să poată fi oprită şi să i se spună: «Aşteaptă, lasă-mă să văd cine eşti şi de unde vii», la fel cum paznicii de noapte spun: «Arată-mi actele». Ai de la natură marca obligatorie pentru ca reprezentarea să fie aprobată?”[93] [94]. Totuşi, trebuie precizat că rostul controlului nu trebuie căutat în originea sau în obiectul însuşi al reprezentării, ci în asentimentul ce se cuvine sau nu să i se dea. Când o reprezentare se prezintă spiritului, efortul de distingere, *diakrisis*, va consta în a i se aplică faimoasa normă stoică care marchează separarea între reprezentările care nu depind şi cele care depind de noi. Primele, din

91 Epictet, Entretiens, 111, 12, 15.
92 Ibid., I, 20, 7-11; cf. şi III, 3, 1-13.
93 Platon, Apologie de Socrate, 38 a.
94 Epictet, Entretiens, III, 12, 15.

moment ce sunt situate deasupra puterii noastre de înţelegere, nu vor fi reţinute, ci respinse, pentru că nu trebuie să devină obiecte ale „dorinţei” sau „dezgustului”, „atracţiei” sau „repulsiei”. Controlul este o dovadă de putere şi o garanţie a libertăţii: un mod de te asigura în permanenţă că nu te legi de ceea ce nu depinde de stăpânirea ta de sine. A veghea în permanenţă asupra reprezentărilor tale sau a le verifica trăsăturile specifice, ca şi cum ai autentifica o monedă, nu înseamnă să te întrebi (cum se va întâmpla mai târziu în spiritualitatea creştină) despre originea profundă a ideii; nu înseamnă să încerci să descifrezi un sens ascuns sub reprezentarea aparentă; înseamnă să măsori relaţia dintre sine şi ceea ce este reprezentat, pentru a nu accepta în raportul cu sine decât ceea ce poate depinde de alegerea liberă şi raţională a subiectului.

5. Obiectivul comun al acestor practici ale sinelui, prin deosebirile pe care le prezintă ele, poate fi caracterizat de principiul, cu totul general, al transformării de sine – al *epistrophé eis* beauton1. Formula pare platoniciană, dar acoperă în majoritatea cazurilor semnificaţii sensibil diferite. Trebuie înţeleasă, în primul rând, ca o modificare de activitate: nu pentru că ar fi necesară încetarea oricărei alte forme de ocupaţie, pentru a te consacra în exclusivitate sinelui, ci pentru că în ceea ce faci este bine să fii minte că scopul principal constă în cercetarea sinelui, în raportarea sinelui la sine. Această

conversiune implică o deplasare a privirii: nu este nevoie ca individul să se risipească într-o inutilă curioziţate, fie că este vorba de frământările zilnice ale vieţii sale ori de viaţa altora (Plutarh a consacrat un tratat acestei *polupragmosunë*), fie că este curiozitatea ce încearcă să descopere secretele naturii cele mai îndepărtate de existenţa umană şi de ceea ce contează pentru ea (Demetrius, citat de Seneca, subliniază că natura, care nu ascunde decât secretele inutile, pune la dispoziţia fiinţei umane şi sub privirea sa toate lucrurile pe care trebuie să le cunoască). Dar *convers io ad se* este şi o traiectorie; o traiectorie datorită căreia, scăpând de orice dependenţă sau aservire, sfârşeşti prin a te regăsi pe tine însuţi, ca un port adăpostit de furtuni sau ca o cetate apărată de metereze: „Se află într-o poziţie inatacabilă sufletul care, detaşat de lucrurile viitoare, se apără în fortăreaţa construită de el; armele care îl ţintesc cad întotdeauna pe jos. Fortuna nu are braţele atât de lungi cât cred oamenii; nu are putere asupra oamenilor care nu se ataşează de ea. Să facem, aşadar, saltul care, atât cât se poate, ne va arunca departe de ea”[95] [96].

Această raportare la sine, constituind sfârşitul conversiunii şi obiectivul final al tuturor practicilor sinelui, ţine şi de o etică a stăpânirii. Totuşi, pentru a o caracteriza, autorii acestei epoci nu se limitează la invocarea formei agonistice a

95 Exprimările epistrophe eis heauton sau epistrephein eis heauton se întâlnesc la Epictet, Entretiens, 1, 4, 18; III, 16, 15; III, 22, 39; III, 23, 37; III, 24-106; Manuel, 41.

96 Seneca, Lettres à Lucilius, 82, 5.

unei victorii asupra forţelor greu de îmblânzit şi a unei dominări capabile să se exercite asupra lor fără contestări posibile. Ea este gândită adesea după mode lui juridic al posesiunii: a fi „al său” (*suum fieri*, *suum esse* sunt expresii recurente la Şeneca) 1; individul nu depinde decât de sine însuşi, este *sui juris*; asupra sinelui exercită o putere nel imitată şi neameninţată de nimic; deţine *potestas sui*[97] [98]. Dar, prin această formă, mai curând politică şi juridică, raportul cu şinele este definit şi ca o relaţie concretă ce-i îngăduie cuiva a se folosi de sine ca de un lucru pe care-l are în posesie şi totodată sub ochi. Dacă a se converti la sine înseamnă a se abate de la preocupările exterioare, de la grijile ambiţiei, de la teama de viitor, individul poate atunci să se întoarcă spre propriul său trecut, să şi-l amintească, să-l desfăşoare după bunul său plac derulându-l şi să aibă cu el o relaţie pe care nu o tulbură nimic: „Este singura parte din viaţa noastră care este sacră şi inviolabilă, care a scăpat tuturor peripeţiilor omeneşti, care s-a sustras dominaţiei norocului şi nu o tulbură nici sărăcia, nici teama, nici apariţia bolilor; nu poate fi tulburată, nici răpită; veşnică şi senină este posesiunea ei”[99]. Iar experienţa sinelui care se formează în această posesiune nu este doar aceea a unei forţe stăpânite sau a unei suveranităţi

97 Seneca, De la brièveté de la vie, II, 4; De la tranquillité de râme, XI, 2; Lettres à Lucilius, 62, 1; 75, 18.

98 Seneca, De la brièveté de la vie, V, 3 (sui juris)’, Lettres à Lucilius, 75,8 (In se haberepotestatem); 32, 5 (facultas sui).

99 Seneca, De la brièveté de la vie, X, 4 şi XV, 5.

exercitate asupra unei puteri gata de revoltă; este cea a unei plăceri care nu depinde decât de sine. Cel care a ajuns ca până la urmă să aibă acces la el însuşi este, pentru sine, un obiect al plăcerii. Nu numai că se mulţumeşte cu ce este şi acceptă să se limiteze la atât, dar „se place" pe sine[100]. Această plăcere, pentru care Seneca foloseşte în general termenii de *gaudium* sau *laetitia* este o stare care nu este însoţită, nici urmată de vreo formă de tulburare în corp sau în suflet; este definită de faptul de a nu fi provocată de nimic care să fie independent de noi şi care prin urmare să se sustragă autorităţii noastre; ea se naşte din noi înşine şi în noi înşine[101]. Este caracterizată şi prin faptul că nu cunoaşte nici grade şi nici schimbare, ci este dată „dintr-o bucată4 şi, o dată obţinută, niciun eveniment exterior n-o mai poate atinge1. Prin aceasta, acest soi de plăcere poate fi pus în opoziţie, trăsătură cu trăsătură, cu ceea ce e denumit prin termenul de *voluptas*; acesta desemnează o plăcere a cărei origine se află în afara noastră şi în obiecte a căror prezenţă nu ne e asigurată: în consecinţă, o plăcere precară în sine, minată de teama privaţiunii şi către care tindem prin forţa dorinţei ce poate fi satisfăcută sau nu. Acestui gen de plăceri violente, nesigure şi provizorii accesul la sine îi poate substitui o formă de plăcere obţinută de la sine în linişte şi pentru totdeauna., *Hsce gaudere,* învaţă să te bucuri", îi

100 Seneca, Lettres à Lucilius, 13, l; 23, 2-3; Epictet, Entretiens, II, 18; Marc Aureliu, Pensées, VI, 16.

101 Seneca, Lettres à Lucilius, 72, 4.

spune Seneca lui Lucilius; „Vreau să nu-ţi fi lipsit niciodată bucuria. Aş vrea ca ea să fie peste tot prezentă în casă. Ea va fi peste tot, cu condiţia să fie în interiorul tău. Ea nu va înceta nicicând atunci când ai găsit o dată pentru totdeauna locul de unde poţi să o iei… întoarce-ţi privirea spre adevăratul bine; fii fericit cu propria ta substanţă (*de ţuo*). Dar ce este substanţa ta? Tu însuţi şi cea mai bună parte din tine” 2.

În cadrul acestei cultivări a sinelui, al temelor şi al practicilor sale s-au dezvoltat, în primele secole ale erei noastre, reflecţiile asupra moralei plăcerilor; din această perspectivă trebuie să privim pentru a înţelege transformările care au putut afecta această morală. Ceea ce la prima vedere poate fi privit ca o severitate marcată, o austeritate, o exigenţă mai strictă nu trebuie interpretat, de fapt, ca o coerciţie la interdicţii; domeniul a ceea ce trebuia apărat nu s-a extins şi nu s-a căutat organizarea unor sisteme de prohibiţie mai autoritare şi mai eficace. Schimbarea interesează în special maniera în care individul trebuie să se constituie ca subiect moral. Dezvoltarea cultivării sinelui a avut efect nu prin consolidarea a ceea ce poate stăvili dorinţa, ci prin unele modificări ale elementelor constitutive ale subiectivităţii morale. Să fi fost o ruptură cu etica tradiţională a stăpânirii de sine? în mod sigur nu; ci doar o deplasare, o intransigenţă şi o diferenţă de accentuare.

Plăcerea sexuală ca substanţă etică este şi va fi totdeauna din categoria forţei – a forţei

împotriva căreia trebuie să se lupte şi asupra căreia subiectul trebuie să-şi asigure dominarea; însă, în acest joc al violenţei, al excesului, al revoltei şi al luptei, se subliniază din ce în ce mai insistent slăbiciunea şi fragilitatea individului, precum şi nevoia lui de a fugi, de a se sustrage, de a se proteja şi de a fi în siguranţă. Morala sexuală cere încă, şi va cere întotdeauna, ca subiectul să se supună unei anumite arte de a trăi, care defineşte criteriile estetice şi etice ale existenţei; dar această artă se referă tot mai mult la principii universale ale naturii sau ale raţiunii, la care toţi trebuie să se supună în acelaşi fel, indiferent de statut. În ceea ce priveşte definirea travaliului care trebuie exercitat asupra propriei fiinţe, şi acesta suferă, prin cultivarea sinelui, o anumită modificare: prin exerciţiile de abstinenţă şi de stăpânire de sine care constituie necesara *askesis*, locul lăsat cunoaşterii de sine devine mai important: sarcina de a se pune la încercare, de a se examina, de a se controla printr-o serie de exerciţii bine definite aşază problema adevărului – adevărul a ceea ce eşti, ce faci, ce eşti capabil să faci – în centrul constituirii subiectului moral. În fine, rezultatul acestei elaborări este acum şi totdeauna definit de suveranitatea individului asupra lui însuşi; aceasta, însă, se extinde într-o experienţă în care raportarea la sine capătă forma nu numai a unei dominări, ci şi a unei desfătări lipsite de dorinţă şi frământare.

Suntem încă departe de o experienţă a plăcerilor sexuale în care acestea vor fi asimilate

răului, în care comportamentul va trebui să se supună formei universale a legii şi descifrarea dorinţei va fi o condiţie absolut necesară pentru a se ajunge la o existenţă purificată. Totuşi, se poate vedea deja cum problema răului începe să frământe vechea temă a forţei, cum problema legii începe să devieze tema artei şi a lui *technè*, cum chestiunea adevărului şi principiul cunoaşterii de sine se dezvoltă în practicile de asceză. Mai înainte, însă, se cuvine să vedem în ce context şi din ce motive s-a dezvoltat astfel cultivarea sinelui, chiar în forma pe care am văzut-o.

A

ni

SINELE ŞI CEILALŢI

Cu privire la această dezvoltare a cultivării sinelui şi la transformarea operată în etica plăcerilor, lucrările istoricilor pot sugera mai multe raţiuni. Două, mai ales, par importante: modificările în practica matrimonial a şi modificările în regulile ocului politic. Mă voi mărgini, în acest scurt capitol, referitor la aceste două teme, să reiau unele elemente împrumutate din cercetări istorice anterioare şi să schiţez propunerea unei ipoteze de ansamblu. Nu cumva importanţa nouă acordată căsătoriei şi cuplului şi o anumită redistribuire a rolurilor politice au provocat în această morală, care era în mod fundamental o morală a bărbaţilor, o problematizare nouă a raportării la sine? S-ar putea ca ele să fi suscitat nu a repliere asupra sinelui, ci un mod nou al individului de a se gândi

pe sine în relaţia cu femeia, cu ceilalţi, cu evenimentele şi cu activităţile civice şi politice şi un alt mod de a se considera ca subiect al plăcerilor sale. Cultivarea sinelui n-ar fi „consecinţa" necesară a acestor modificări sociale; ea n-ar fi nici exprimarea lor ideologică; ar constitui, prin raportare la ele, un răspuns original sub forma unei noi stilistici a existenţei.

Rolul matrimonial

Este dificil de spus care era în civilizaţia elenistică sau romană, conform diferitelor regiuni şi straturi sociale, extinderea reală a practicii matrimoniale. Istoricii au putut repera, totuşi, – acolo unde documentaţia a îngăduit – anumite transformări privind fie formele instituţionale, fie organizarea raporturilor conjugale, fie semnificaţia şi valoarea morală care le era acordată.

Mai întâi, punctul de vedere instituţional. Act privat, relevând de familie, de autoritea sa, de regulile practicate de ea şi recunoscute ca aparţinându-i, căsătoria nu făcea apel la intervenţia puterilor publice nici în Grecia, nici la Roma. În Grecia exista o practică „menită să asigure stabilitatea *oikos*-ului", ale cărei două acte fundamentale şi vitale evidenţiau, unul transferul către soţ al tutelei exercitate până atunci de tată, iar celălalt actul de a o da efectiv pe soţie, soţului ei, ca pe o posesiune1. Constituia, deci, o „tranzacţie privată, o afacere încheiată între doi capi de familie, unul adevărat, tatăl fetei, şi altul virtual, viitorul soţ"; această afacere particulară

era „fără nicio legătură cu organizarea politică şi socială”[102] [103]. La fel, J.A. Crook şi P. Veyne amintesc că la început căsătoria romană nu era decât o stare de fapt „dependentă de intenţia părţilor” şi „marcată de o ceremonie”, antrenând „efecte de drept”, fără ca pentru acest lucru să fie „un act juridic” 1.

Încetul cu încetul, în lumea elenistică, mariajul îşi face loc în interiorul sferei publice. Astfel depăşeşte cadrul familiei, având efectul paradoxal că autoritatea acesteia este „în mod public” sancţionată, dar şi relativ limitată. Pentru lumea elenistică, Cl. Vatin vede această evoluţie sprijinindu-se pe recurgerea la ceremonii religioase, care servesc, într-un anume fel, drept intermediar între actul privat şi instituţia publică; rezumând această transformare, ale cărei rezultate pot fi constatate în secolele II ŞI I înainte de Christos, el scrie: „Este clar că de atunci căsătoria a depăşit cadrul instituţiilor familiale, iar căsătoria religioasă alexandrină, care este, poate, un vestigiu al mariajului privat antic, este şi o instituţie civică: fie printr-un funcţionar, fie printr-un preot, întotdeauna cetatea este cea care confirmă căsătoria”. Comparând datele despre oraşul Alexandria cu cele privind societatea rurală, adaugă: „Sub diverse variante, asistăm în *chdra* şi în capitală la un fenomen de evoluţie rapidă a instituţiei private în instituţie publică” 2.

102 J.-P. Broudehoux, Mariage et familie chez Clément d'Alexandrie, pp. 6-17.

103 Cl. Vatin, Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique, p. 4.

La Roma, se poate constata o evoluţie, în ansamblu, de acelaşi tip, chiar dacă ia drumuri diferite şi chiar dacă, până târziu, căsătoria continuă să fie esenţialmente „o ceremonie privată, o sărbătorire” 3. Un ansamblu de măsuri legislative marchează, puţin cu puţin, puterea autorităţii publice asupra instituţiei matrimoniale. Faimoasa lege *de adulteriis* este una dintre manifestările acestui fenomen. Manifestare cu atât mai interesantă cu cât, condamnând pentru adulter femeia măritată care are relaţii cu un alt bărbat şi bărbatul care are relaţii cu o femeie măritată (dar nu şi bărbatul căsătorit care ar avea relaţii cu o femeie necăsătorită), această lege nu propune nimic nou în ceea ce priveşte aprecierea faptelor. Ea reia cu exactitate schemele tradiţionale de apreciere etică şi se limitează să transfere puterii publice o sancţiune care releva până atunci de autoritatea familială.

Această „publicizare” progresivă a căsătoriei însoţeşte şi alte transformări în care ea este în acelaşi timp efectul, legătura şi instrumentul. Se pare că, atât cât ne permit documentele să stabilim, practica mariajului sau a concubinajului pe o bază regulată s-a generalizat sau, cel puţin, s-a răspândit în straturile cele mai importante ale populaţiei. În vechea sa formă, căsătoria nu prezenta interes şi nici raţiune de a fi decât în măsura în care, fiind un act privat, producea efecte de drept sau cel puţin de statut: transmiterea numelui, zămislirea de moştenitori, organizarea unui sistem de legături, unirea

averilor. Ceea ce nu avea sens decât pentru aceia care puteau dezvolta strategii în asemenea domenii. După cum mai spune P. Veyne: „În societatea păgână nu se căsătorea toată lumea, departe de asta... Căsătoria, atunci când se realiza, corespundea unui obiectiv privat: transferul patrimoniului mai curând descendenţilor decât altor membri ai familiei ori fiilor prietenilor; şi tot astfel unei politici de castă: perpetuarea castei cetăţenilor4”. Era vorba, pentru a relua spusele lui J. Boswell, de o căsătorie care, pentru clasele superioare, „era în mare măsură dinastică, politică şi economică”[104] [105]. În ceea ce priveşte clasele sărace, oricât de puţine informaţii am poseda despre practica lor matrimonială, putem presupune, aşa cum o face S.B. Pomeroy, că doi factori contradictorii erau în măsură să aibă un rol aici, factori care amândoi trimiteau la funcţiile economice ale căsătoriei: soţia şi copiii puteau constitui o mână de lucru utilă pentru bărbatul liber şi sărac; pe de altă parte, însă, „exista un nivel economic sub care un bărbat nu poate spera să întreţină o soţie şi copii”[106].

Imperativele economico-politice care structurau căsătoria (făcând-o necesară în unele cazuri şi în altele inutilă) şi-au mai pierdut din importanţă atunci când, în clasele privilegiate,

104 Ibid.

105 J. Boswell, Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, p. 62.

106 S.B. Vornsroy, Goddesses, Whores, Wives and Slaves, 1975, p. 133.

statutul şi bogăţia au început să fie mai mult dependente de proximitatea suveranului, de „cariera” civilă ori militară sau de succesul în afaceri, decât de simpla alianţă între grupuri familiale. Mai puţin grevat de diverse strategii, mariajul devine ceva mai „liber”: liber în alegerea soţiei, liber în decizia de a se căsători şi în motivele personale de a o face. S-ar putea ca şi în clasele mai puţin favorizate, căsătoria să fi devenităincolo de motivele economice ce o puteau face să apară importantă – o formă de legătură a cărei valoare era stabilită de faptul că definea şi menţinea raporturi personale puternice, implicând viaţa comună, sprijinul reciproc, suportul moral. În orice caz, studierea inscripţiilor de pe monumentele funerare a demonstrat o relativă frecvenţă şi stabilitatea căsătoriilor în medii care nu aparţineau aristocraţiei1; există mărturii şi despre căsătorii între sclavi[107] [108]. Oricare ar fi răspunsul care poate fi dat la chestiunea extinderii practicii matrimoniale, aparent aceasta devenise mai uşor accesibilă; pragurile care o făceau „interesantă” au fost coborâte.

Rezultă de aici că mariajul apare din ce în ce mai mult ca o uniune liber consimţită între doi parteneri a căror inegalitate se atenuează până la un anume punct, fără ca pentru acest motiv să dispară. Se pare că în lumea elenistică, şi ţinând seama de numeroasele diferenţe locale, statutul femeii a câştigat în independenţă, prin comparaţie

107 Ibid., p. 209.

108 P. Veyne, loc. cit., p. 40; S.B. Pomeroy, op.citp. 193.

cu ceea ce era în perioada clasică – şi mai ales în raport cu situaţia din Atena. Această relativă modificare ţine mai întâi de faptul că poziţia bărbatului-cetăţean şi-a pierdut parţial importanta politică; dar şi, în al doilea rând, de o consolidare a situaţiei femeii – a rolului său economic şi a independenţei sale juridice. Potrivit opiniei unor istorici, documentele ar arăta că rolul tatălui soţiei devine din ce în ce mai puţin decisi v în căsătorie. „Era ceva curent ca un tată, în calitate de păzitor instituţional, să-şi dea fata în căsătorie. Unele contracte, însă, se încheiau pur şi simplu între un bărbat şi o femeie care conveneau să-şi împartă viaţa. Dreptul unei fiice măritate de a-şi hotărî soarta, contrar autorităţii paterne, începe să se afirme din ce în ce mai mult. După legile ateniene, romane şi egiptene, tatăl era abilitat să anuleze căsătoria fiicei sale, împotriva voinţei acesteia. Totuşi, mai târziu, în Egiptul aflat sub ocupaţie romană, dar unde se respecta legea egipteană, autoritatea tatălui asupra unei fiice măritate era contestată de decizii judecătoreşti stipulând că voinţa femeii era factorul determinant. Dacă voia să rămână măritată, putea s-o facă”[109]. Căsătoria se încheie din ce în ce mai mult ca un contract dorit de cei doi soţi care se angajează personal în el. *Ekdosis*, obiceiul prin care fata era dată în mod solemn de tată sau tutore soţului, „tinde să dispară”; iar contractul cu aspect esenţialmente financiar care o însoţea în mod tradiţional sfârşeşte prin a se păstra numai în căsătoriile

109 S.B. Pomeroy, op.cit., p. 129.

înregistrate în scris, în care sunt introduse clauze privind persoanele. Nu numai că femeile îşi primesc zestrea, de care dispun din ce în ce mai liber în cadrul căsătoriei şi care, aşa cum prevăd unele contracte, va fi restituită în caz de divorţ, dar îşi pot recupera şi partea lor de moştenire.

Cât despre îndatoririle impuse soţilor prin contractul de căsătorie, studiul lui CL Vatin evidenţiază o evoluţie semnificativă în Egiptul elenistic. În documente de la sfârşitul secolului al VI-lea sau din secolul al III-lea înainte de Christos, angajamentele femeii implicau supunerea faţă de soţ, interdicţia de a ieşi din casă, ziua sau noaptea, fără permisiunea acestuia, excluderea oricărui raport sexual cu un alt bărbat, obligaţia de a nu ruina gospodăria şi de a nu-şi dezonora soţul. În schimb, acesta trebuia să-şi întreţină soţia, să nu-şi aducă o concubină în casă, să n-o maltrateze pe soţia sa şi să nu aibă copii din relaţiile extraconjugale. Mai târziu, contractele studiate stipulează obligaţii cu mult mai stricte din partea soţului. Este precizată obligaţia lui de a satisface necesităţile soţiei sale; dar mai este specificată şi interdicţia de a avea o amantă sau un iubit şi de a poseda o altă locuinţă (în care ar putea întreţine o concubină). După cum notează Cl. Vatin, în acest tip de contract „este pusă sub semnul întrebării libertatea sexuală a bărbatului; soţia va fi acum la fel de posesivă ca şi soţul”. Contractele de căsătorie, astfel modificate, îi fac să intre pe cei doi, soţ şi soţie, într-un sistem de îndatoriri sau obligaţii care, desigur, nu sunt

egale, dar sunt împărţite. Iar această împărţire se face nu în numele respectului datorat familiei, al cărui reprezentant este, într-un anume fel, fiecare dintre soţi care este angajat în căsătorie, ci în vederea cuplului, a stabilităţii şi reglementării sale interne1.

Asemenea îndatoriri, afirmate explicit, pretind şi revelează din partea soţilor forme de viaţă conjugală mai strânse decât în trecut. Prescripţiile n-ar putea fi formulate în contracte dacă n-ar corespunde deja unei atitudini noi; în acelaşi timp, îi îndatorau pe fiecare dintre soţi în aşa fel, încât ele înscriau în viaţa lor, cu mult mai limpede decât în trecut, realitatea cuplului. Instituţionalizarea mariajului prin consimţământ reciproc, scrie Cl. Vatin, face „să apară ideea că există o comunitate conjugală şi că această realitate, constituită de cuplu, are o valoare superioară celei a componentelor sale”[110] [111]. O evoluţie similară a revelat P. Veyne în societatea romană: „În epoca Republicii, fiecare soţ avea un rol definit, iar acesta o dată împlinit, relaţiile afective dintre ei erau lăsate la voia întâmplării... în vremea Imperiului... funcţionarea căsătoriei este considerată ca bazându-se pe buna înţelegere şi pe legea inimii. Astfel se naşte o idee nouă: cuplul constituit din stăpânul şi stăpâna casei”[112].

Multiple ar fi, aşadar, paradoxurile care se ivesc în evoluţia practicii matrimoniale. Ea îşi

110 Cl. Vatin, op.cit., pp. 203-206.

111 Ibid., p. 274.

112 P. Veyne, „L'amoUr à Rome“, Annales E.Ş.C., 1978, 1.

caută cauţiunile în autoritatea publică şi devine o afacere din ce în ce mai importantă în viaţa privată. Se eliberează de obiectivele economice şi sociale care o valorizau şi, în acelaşi timp, se generalizează. Creează mai multe constrângeri pentru soţi, dar totodată prilejuieşte atitudini mai favorabile, ca şi cum, cu cât este mai exigentă, cu atât este mai atractivă. Căsătoria devine astfel mai generală ca practică, mai publică în calitate de instituţie, mai privată ca mod de existenţă, mai puternică în a-i lega pe soţi şi, în consecinţă, mai eficace în a izola cuplul în câmpul celorlalte relaţii sociale.

Este, în mod evident, dificil de măsurat cu precizie amploarea acestui fenomen. Documentaţia accesibilă duce spre câteva arii geografice privilegiate; şi nu pune în lumină decât anumite straturi ale populaţiei. Am face o speculaţie dacă am afirma că este o mişcare universală şi masivă, chiar dacă, chiar şi având acest caracter lacunar şi dispersat, indicaţiile sunt destul de convergente. Oricum, dacă ar fi să ne luăm după alte texte din primele secole ale erei noastre, căsătoria părea să fi devenit pentru bărbaţi – pentru că nu dispunem decât de mărturia lor – un focar de experienţe mai importante, mai intense, mai dificile şi mai problematice. Prin căsătorie nu trebuie să înţelegem numai instituţia utila familiei sau cetăţii, nici activitatea casnică desfăşurată în cadrul şi după regulile unei bune gospodării, ci „starea” de căsătorie ca formă de viaţă, existenţă

împărtăşită, legătură personală şi poziţia respectivă a partenerilor în această relaţie. Nu înseamnă, aşa cum am văzut, că viaţa matrimonială excludea, conform vechii scheme, sentimentul şi apropierea între soţi. Se pare, însă, că în forma ideală propusă de Xenofon, aceste sentimente erau direct legate de exercitarea stătutului soţului şi de autoritatea ce-i era conferită: puţin cam patern faţă de tânăra-i soţie, Ischomah o învaţă cu răbdare ce avea de făcut şi în măsura în care ea îşi va interpreta bine rolul inerent îndatoririlor sale de stăpână a casei, el îi va răspunde cu un respect şi o afecţiune nedezminţite până la sfârşitul zilelor lor. În literatura epocii imperiale, se găsesc mărturii ale unei experienţe mult mai complexe a căsătoriei: căutările unei etici a „onoarei conjugale” se manifestă prin reflecţiile asupra menirii soţului, asupra naturii şi a formei de ataşament ce-l leagă de soţie, asupra pendulării între o superioritate naturală şi statutară totodată şi o afecţiune ce poate merge până la nevoie şi dependenţă.

Am putea aminti astfel imaginea înfăţişată, în anumite scrisori ale sale, de Pliniu, despre el însuşi ca „individ conjugal” şi am putea să o comparăm cu portretul altui bun soţ, Ischomah. În faimoasa scrisoare adresată soţiei sale pentru a-i deplânge absenţa, imaginea care transpare nu mai este, ca în alte scrisori, aceea a unui bărbat care-şi ia soţia docilă şi admiratoare a sa drept martor al lucrărilor sale literare şi a succeselor la tribună; este imaginea un bărbat legat de soţia sa printr-un

ataşament puternic şi o dorinţă fizică atât de vie, încât nu se poate împiedica s-o caute zi şi noapte, chiar dacă ea nu mai e acolo: „N-ai să crezi cât de mult îmi lipseşti; în primul rând fiindcă te iubesc şi apoi fiindcă nu suntem obişnuiţi să trăim separat. Iată de ce o mare parte din noapte pentru mine trece în stare de veghe, în încercarea de a-mi înfăţişa imaginea ta; şi de ce, în plină zi, la ora când obişnuiam să vin să te văd, picioarele mă poartă singure spre apartamentul tău; de ce, trist şi îndurerat de parcă mi-ai închis uşa, mă întorc în camera ta goală. În rare momente nu sufăr acest chin: când sunt în forum, absorbit de procesele prietenilor mei. Imaginează-ţi aşadar cum este viaţa mea dacă am ajuns să-mi caut odihna în muncă şi consolarea în necazuri şi griji st. Exprimările din această scrisoare merită reţinute. Specificitatea unei relaţii conjugale personale, intense şi afective, independentă de statutul şi de autoritatea maritală, dar şi de responsabilităţile casei apare foarte limpede aici; dragostea este cu grijă diferenţiată de ceea ce este viaţa obişnuită în comun, chiar dacă ambele contribuie în mod legitim la a face prezenţa soţiei preţioasă şi absenţa ei dureroasă. Pe de altă parte, Pliniu subliniază numeroase indicii recunoscute ca făcând parte în mod tradiţional din pasiunea amoroasă: imaginile care-i obsedează nopţile, mişcările involuntare de du-te-vino, căutarea partenerului pierdut; or, aceste comportamente, ţinând de imaginea clasică şi negativă a pasiunii, sunt înfăţişare aici drept pozitive; sau, mai

degrabă, suferinţa bărbatului, avântul pasional de care este cuprins, faptul că e dominat de dorinţă şi suferinţă sunt prezentate ca dovezi pozitive ale afecţiunii conjugale. În sfârşit, între viaţa matrimonială şi activitatea publică, Pliniu afirmă nu un principiu comun care să unifice conducerea căminului şi autoritatea asupra altora, ci un joc complex al substituirii şi al compensării: lipsit de fericirea pe care i-o oferă prezenţa soţiei acasă, el se cufundă în rezolvarea treburilor publice; dar suferinţa sa trebuie să fie foarte adâncă, din moment ce-şi află în necazurile vieţii din afara casei alinarea tristeţii personale.[113]

În multe alte texte, se vede cum relaţia dintre soţi se detaşează de funcţiile matrimoniale, de autoritatea statutară a soţului şi de conducerea raţională a gospodăriei, pentru a se prezenta ca o relaţie singulară, care are forţa, problemele, greutăţile, îndatoririle, câştigurile şi plăcerile proprii. Am putea cita şi alte scrisori ale lui Pliniu, sau am putea sublinia aluzii la Lucan ori Tacit; am mai putea să ne referim şi la poezia iubirii conjugale pe care o regăsim la Stasius: căsătoria apare aici ca unirea a două destine într-o pasiune nestrămutată, în care soţul îşi recunoaşte înrobirea afectivă: „Venus ne-a unit în floarea vieţii noastre; Venus ne va apăra şi la apusul vieţii. Legile tale m-au aflat mulţumit şi supus(*libens et docilis*); nu voi sfarma o legătură pe care o simt din ce în ce mai tare în fiecare zi… Pământul m-a născut pentru tine (*creavit me tibi*): el ne-a

113 Pliniu, Lettres, VII, 5.

înlănţuit destinele pentru totdeauna4.1.

În mod evident, nu în asemenea texte trebuie căutată o reprezentare reală a vieţii matrimoniale în epoca Imperiului. Sinceritatea pe care o afişează n-are valoare de mărturie. Acestea sunt texte care proclamă în mod voit un ideal conjugal. Trebuie înţelese nu ca reflectarea unei situaţii, ci ca formularea unei exigenţe, şi doar cu acest titlu fac parte din realitate. Ele arată că mariajul este interogat ca un mod de viaţă a cărui valoare nu este nici exclusiv şi nici esenţialmente legată de funcţionarea *oikos*-ului, ci de relaţia dintre doi parteneri; mai arată şi că, în această legătură, bărbatul trebuie să-şi regleze conduita nu numai pornind de la statutul său, de la privilegiile şi funcţiile domestice, dar şi de la un „rol relaţional" faţă de soţia sa; mai demonstrează în sfârşit că acest rol nu are numai o funcţie de formare, de educaţie, de direcţionare, ci că se înscrie într-un joc complex de reciprocitate afectivă şi de dependenţă reciprocă. Or, dacă este adevărat că reflecţia morală asupra bunei comportări în căsătorie îşi căutase multă vreme principiile într-o analiză a „gospodăriei" şi a necesităţilor ei, devine comprehensibilă apariţia unui nou tip de probleme în care este vorba de a se defini maniera prin care bărbatul se va putea constitui ca subiect moral în relaţia conjugală.[114]

Jocul politic

Este un fapt cunoscut declinul cetăţilor-state ca entităţi autonome, începând cu secolul al III-

114 Stasius, Silves, III, 3, v. 23-26 şi 106-107.

lea! de Chr. Adesea se vede în acest declin raţiunea unui recul general al vieţii politice acolo unde activităţile civice constituiseră pentru cetăţeni o adevărată meserie; se recunoaşte în acest fapt motivul decadenţei claselor în mod tradiţional dominante; se caută consecinţele într-o mişcare de repliere în sine, prin care reprezentanţii acestor grupuri privilegiate ar fi transformat pierderea efectivă a autorităţii în retragere voluntară, punând astfel din ce în ce mai mare preţ pe existenţa personale şi pe viaţa privată. „Prăbuşirea ceţăţii-stat era inevitabilă. În general, oamenii se simţeau sub sabia unor puteri mondiale pe care nu le puteau controla şi nici măcar modifica… Domnea hazardul… Filosofii perioadei elenistice erau esenţialmente filosofi ai schimbării, iar principalul mijloc al acestei evaziuni era cultivarea autonomiei[115].

Dacă cetăţile-stat – acolo unde existau – şi-au pierdut, începând cu secolul al III-lea, o parte din autonomie, ar fi în mod evident discutabilă reducerea la acest fenomen a esenţialului transformărilor care au avut loc, în epoca elenistică şi romană, în domeniul structurilor politice; de asemenea, ar fi inadecvat să căutăm aici principiul explicativ al schimbărilor produse în gândirea morală şi în practicarea cultivării sinelui. În realitate – şi în privinţa acestui punct va trebui să facem referire la lucrările istoricilor care au schiţat în trecere marea figură nostalgică a cetăţii-stat, pe care secolul al XIX-lea o conturase cu grijă

115 J. Ferguson, Moral Values in the Ancient World, pp. 135-137.

– organizarea monarhiilor elenistice, apoi a Imperiului roman nu poate fi analizată, pur şi simplu, în termenii negativi ai decadenţei vieţii civice şi ai confiscării puterii de către instanţe statale din ce în ce mai îndepărtate. Dimpotrivă, trebuie să subliniem faptul că activitatea politică locală n-a mai fost sufocată de instaurarea şi întărirea acestor mari structuri de ansamblu; viaţa cetăţilor, cu regulile sale instituţionale, cu mizele şi luptele sale, nu a dispărut ca urmare a lărgirii cadrului în care se înscrie şi nici ca o urmare a dezvoltării unei puteri de tip monarhic. Angoasa în faţa unui univers prea vast, care şi-ar fi pierdut comunităţile politice constitutive, ar putea foarte bine să fie un sentiment atribuit retrospectiv oamenilor din lumea greco-romană. Grecii din epoca elenistică n-au avut de ce să se retragă din „lumea fără cetăţi a marilor imperii" pentru excelenta raţiune că „elenismul era o lume a cetăţilor"; şi, criticând ideea că filosofia ar fi constituit, după prăbuşirea sistemului cetăţilor, „un adăpost contra furtunii", F.H. Sandbach subliniază în primul rând că, în trecut, „cetăţile-state nu oferiseră niciodată siguranţă" şi că apoi ele au continuat să fie forma primă şi normală a organizării sociale „chiar după ce puterea militară a trecut în mâinile marilor monarhii"[116].

Mai degrabă decât la o reducere sau la o anulare a activităţilor politice ca rezultate ale unui imperialism centralizat, ar trebui să ne gândim la organizarea unui spaţiu complex: mult mai vast,

116 F.H. Sandbach, The Stoics, p. 23.

mult mai puţin discontinuu, mult mai puţin închis decât era cel al micilor cetăţi-state, acesta este mai suplu, mai diferenţiat, mai puţin ierarhizat cu stricteţe decât va fi mai târziu Imperiul autoritar şi birocratic pe care oamenii de stat au încercat să-l organizeze după marea criză din secolul al III-lea. Este un spaţiu în care focarele de putere sunt multiple, în care activităţile, tensiunile şi conflictele sunt numeroase, dezvoltate după mai multe dimensiuni şi unde echilibrul este obţinut prin tranzacţii variate. În orice caz, este un fapt sigur că monarhiile elenistice au încercat mult mai puţin să suprime, să înfrâneze sau chiar să organizeze de sus până jos puterile locale, cât să se sprijine pe ele şi să le utilizeze drept intermediar şi puncte de legătură pentru colectarea tributurilor regulate, pentru perceperea impozitelor extraordinare şi pentru furnizarea celor necesare aprovizionării armatelor1. Este de asemenea sigur că, în general, imperialismul roman s-a orientat spre soluţii de acest gen mai mult decât spre exercitarea unei administraţii directe; politica de municipalizare a fost o linie destul de constantă, în scopul stimulării vieţii politice a oraşelor în cadrul mai larg al Imperiului[117] [118]. Chiar dacă discursul lui Dion Cassius, pus de acesta în gura lui Mecena, prezintă anacronisme în raport cu politica ce-i fusese sugerată lui Augustus şi urmată efectiv, el

117 M. Rostovtzeff, Social and Economical History of the Hellenistic World, 11, pp. 1305-1306.

118 Dion Cassius, Histoire romaine, LII, 19.

reprezintă foarte bine câteva mari tendinţe ale guvernării imperiale în cursul primelor două secole: a căuta „ajutoare şi aliaţi[119], a da asigurări că cei mai importanţi cetăţeni vor ajunge la conducere, a-i convinge „pe cei conduşi că nu vor fi trataţi ea sclavii”, ci vor fi împărtăşi avantajele şi autoritatea, făcându-i să creadă că „ei formează un unic şi mare oraş” 3.

O are de acum înainte se poate vorbi despre declinul aristocraţiilor tradiţionale, despre deposedarea politică al căror obiect au fost şi despre replierea în sine, drept consecinţă? Existau, desigur, factori economici şi politici de transformare: eliminarea opozanţilor şi confiscarea de bunuri au avut importanţa lor. Au mai existat şi factori de stabilitate: importanţa bunurilor funciare din patrimoniu4, sau faptul că în societăţile de acest fel, averea, influenţa, prestigiul, autoritatea şi puterea erau în mod constant legate. Însă fenomenul cel mai important şi mai decisiv pentru noile accentuări ale reflecţiei morale nu privesc dispariţia claselor tradiţional conducătoare, ci schimbările observate în condiţiile de exercitare a puterii. Aceste schimbări se referă în primul rând la recrutare, din moment ce trebuie satisfăcute necesităţile unei administraţii complexe şi extinse; se pare că Mecena i-ar fi spus lui Augustus: trebuie crescut numărul senatorilor şi cavalerilor, atât cât este necesar pentru a exercita guvernarea la momentul potrivit şi în maniera potrivită1; se ştie că, de fapt,

119 R. MacMullen, Roman Social Relations, pp. 125-126.

aceste grupuri s-au extins într-o mare proporţie în primele secole, chiar dacă, prin comparaţie cu ansamblul populaţiilor, n-au constituit niciodată decât o infimă minoritate[120] [121]. Modificările au afectat şi misiunea pe care o aveau grupurile şi locul ocupat în jocul politic: în raport cu împăratul, cu anturajul şi consilierii săi, cu reprezentanţii săi direcţi; în interiorul unei ierarhii unde concurenţa este desigur puternică, dar într-un alt mod decât într-o societate agonistică; sub forma funcţiilor revocabile, care depind, de multe ori în mod nemijlocit, de bunul plac al principelui; şi aproape întotdeauna în situaţia de intermediar între o putere superioară, căreia trebuie să-i transmită sau să execute ordinele, şi indivizi sau grupuri de la care trebuie să obţină obedienţa. Administraţia romană avea nevoie de o „*managerial aristocracy*”, cum spune Syme, o aristocraţie de serviciu care „pentru a conduce lumea” va furniza diferitele categorii de agenţi necesari – „ofiţeri în armată, administratori financiari şi guvernatori de provincieu3.

Iar dacă vrem să înţelegem interesul acestor elite faţă de etica personală, morala comportării cotidiene, viaţa privată şi plăceri, nu trebuie să vorbim neapărat de decadenţă, frustrare şi izolare posacă, ci mai degrabă de căutarea unui nou mod de a gândi raportul cel mai potrivit cu statutul, funcţiile, activităţile şi obligaţiile lor. În vreme ce vechea etică implica o articulare foarte strânsă a

120 Dion Cassius, Histoire romaine, LII, 19.

121 R. Syme, Roman Papers, II, p. 1576.

puterii asupra sinelui şi a puterii asupra celorlalţi şi trebuia, prin urmare, să se refere la o estetică a vieţii în conformitate cu statutul, regulile noului joc politic fac mai dificilă definirea raporturilor între ceea ce este individul, ceea ce poate face şi ceea ce trebuie făcut; constituirea sinelui ca subiect etic al propriilor acţiuni devine mai problematică.

R. MacMullen a insistat asupra a două caractere fundamentale ale societăţii romane: viaţa trăită public şi puternica „verticalitate" a diferenţelor, într-o lume în care prăpastia dintre un număr restrâns de bogaţi şi marea masă a săracilor n-a încetat să se adâncească1. La intersecţia dintre aceste două trăsături, este de înţeles importanţa acordată diferenţelor de statut, ierarhiei, semnelor vizibile şi punerii lor în scenă, atentă şi ostentativă[122] [123]. Putem presupune că din momentul când noile condiţii ale vieţii politice modificau raporturile între statut, funcţii, autoritate şi îndatoriri, s-au produs două fenomene opuse. Ele sunt constatate într-adevăr – în însuşi antagonismul lor – de la începutul epocii imperiale. Pe de o parte, o accentuare a tot ce-i îngăduie individului să-şi stabilească identitatea de partea statutului său şi a elementelor care-l arată în modul cel mai vizibil; individul caută cea mai bună adecvare la propriul statut printr-un întreg ansamblu de semne şi indicii care relevă de

122 R. MacMullen, op.cit., p. 93.

123 Ibid., p. 110, cu referiri la Seneca, Lettres, 31, 11; Epictet, Entretiens, III, 14, It; IV, 6,4.

înfăţişare, de îmbrăcăminte şi habitat, de generozitatea şi mărinimia arătate, de cheltuielile făcute etc. Referitor la aceste comportamente prin care se manifesta superioritatea asupra celorlalţi, MaçMullen a arătat cât de frecvente erau în aristocraţia romană şi cât de exacerbate au fost ele. Dar, la extrema opusă, aflăm atitudinea care consta, dimpotrivă, în a fixa ce este individul printr-o pură raportare la sine: în acest caz este vorba de a se constitui şi de a se recunoaşte ca subiect al propriilor sale acţiuni nu printr-un sistem de semne ce marchează puterea asupra altora, ci printr-o relaţie cât mai independentă posibil faţă de statutul şi de formele sale exterioare, deoarece se înfăptuieşte în suveranitatea exercitată asupra sinelui. Noilor forme ale ocului politic şi dificultăţilor de a se gândi pe sine ca subiect de activitate, între origine şi funcţii, posibilităţi şi îndatoriri, îndatoriri şi drepturi, prerogative şi subordonări, li s-a răspuns printr-o intensificare a tuturor însemnelor distinctive şi recognoscibile ale statutului, sau prin căutarea unei raportări adecvate la sine.

Cele două atitudini au fost deseori privite şi descrise ca fiind în strictă opoziţie una faţă de alta. Astfel, Seneca spune: „Să căutăm ceva care să nu se degradeze pe zi ce trece şi care să nu poată fi oprit de nimic. Ce este acest lucru? Este sufletul, şi prin asta înţeleg un suflet curat, bun şi mare. Nu l-am putea numi decât spunând: este un zeu care a devenit oaspetele unui trup muritor. Acest suflet poate sălăşlui în trupul unui cavaler

roman, ca şi în cel al unui libert sau al unui sclav. Ce este un cavaler roman, ce este un libert, ce este un sclav? Doar nişte nume apărute din orgoliu şi nedreptate. Din cea mai Umilă locuinţă te poţi ridica până la ceruri. Sus, aşadar ul. Această maniera de a fi era revendicată şi de Epictet, opunându-l aceleia a unui interlocutor real sau fictiv: „Treaba ta este să trăieşti în palate de marmoră, să veghezi ca sclavii şi clienţii să te servească, să porţi haine care atrag privirile, să ai numeroşi câini de vânătoare, cântăreţi la citeră şi actori. Oare pun eu în discuţie, întâmplător, toate acestea? Oare, întâmplător, te-a interesat pe tine să raţionezi cu propria ta judecată?*42.

Adesea însemnătatea căpătată de tema întoarcerii către sine sau a atenţiei ce trebuie arătată sinelui, din gândirea elenistică şi romană, este interpretată ca o alternativă la activitatea civica şi la responsabilităţile politice: Este adevărat că în unele curente filosofice aflăm recomandarea de a se abate de la treburile publice, de la necazurile şi patimile pe care le suscită acesta. Dar nu în alegerea între participare şi abţinere rezidă principala linie de despărţire; şi nu prin opoziţie cu viaţa activă îşi propune cultivarea sinelui valorile propriii şi practicile. Mai curând, ea încearcă să definească principiul unei relaţii cu şinele care va îngădui să se fixeze formele şi condiţiile în care vor fi posibile sau imposibile, acceptabile sau necesare o acţiune politică, o participare la funcţii publice, exercitarea unei îndatoriri. Transformările politice

importante care au avut loc în lumea elenistică şi romană au indus anumite conduite de retragere, dar ele au provocat, într-un mod mai general şi mai esenţial, în special o problematizare a activităţii politice. Acesta poate fi caracterizată pe scurt.[124]

1. O relativizare. În noul joc politic, practicarea puterii este relativizată în două moduri. Pe de o parte, chiar dacă prin naştere este sortit îndatoririlor publice, cetăţeanul nu se mai identifică îndeajuns cu statutul său pentru a considera ca normală şi de la sine înţeleasă acceptarea acestor îndatoriri; sau, în orice caz, dacă mai multe şi îndreptăţite raţiuni îl îndeamnă spre viaţa publică şi politică, atunci chiar din aceste motive şi ca o consecinţă a unui act personal de voinţă este bine să aleagă această cale. Tratatul închinat de Plutarh tânărului Menemah este caracteristic din acest punct de vedere; el condamnă atitudinea care ar face din politică o activitate ocazională; dar refuză să facă din ea consecinţa, într-o oarecare măsură necesară şi firească, a unui statut. Nu trebuie să considerăm activitatea politică, spune el, ca un fel de practică agreabilă (*schole*), căreia ne dedicăm fiindcă altceva nu avem de făcut, iar împrejurările sunt favorabile, şi pe care o abandonăm când întâmpinăm dificultăţi1. Politica este o „viaţă” şi o „practică” (*bios kai praxis*) [125][126]. Dar nu i te poţi

124 Epictet, Entretiens, III, 7, 37-39.
125 Plutarh, Praecepta gerendae reipublicae, 798 c-d.
126 Ibid., 823 c.

consacra decât printr-o alegere liberă şi voluntară: Plutarh foloseşte aici expresia tehnică a stoicilor – *proairesis*; iar această alegere trebuie să se bazeze pe judecată şi raţiune (*krisis kai logos*) [127]: este singura modalitate de a înfrunta, cu fermitate, problemele ce se pot ivi. Practicarea activităţii politice este într-adevăr o „viaţă", implicând un angajament personal şi durabil; dar fundamentul, legătura între sine însuşi şi activitatea politică, ceea ce constituie individul ca actor politic nu este – sau nu este numai – statutul său; ci este, în cadrul general determinat de originea şi rangul său, un act personal.

Dar se mai poate vorbi despre relativizare şi în alt sens. Doar dacă nu cumva este vorba despre un principe, individul poate exercita puterea în interiorul unei reţele, sau se poate află într-o poziţie cheie. Întotdeauna eşti, într-un anume fel, conducător şi condus, Aristotel, în *Politica*,[128] evoca şi el acest joc, dar sub forma unei alternanţe sau rotaţii; eşti când conducător, când condus. În schimb, în faptul că eşti în acelaşi timp şi una şi alta, printr-un joc de ordine trimise şi primite, de controale şi de contestare ale deciziilor luate, Aristide vede însuşi principiul unei bune guvernări1. Seneca, în prefaţa la cartea a IV-a din *Probleme naturale*, vorbea despre această situaţie „intermediară" a înaltului funcţionar roman: el îi aminteşte lui Lucilius că puterea pe care urmează a o exercita în Sicilia nu este o autoritate

127 ibid.,19% c-d.

128 Aristotel, Politique, I, 12, 1259 b.

suverană, un *imperium*, ci puterea delegată a unei *procuratio*, ale cărei limite nu trebuie să le încalce: ceea ce, după el, era condiţia ca această misiune să-şi afle plăcerea(*delectare*) [129][130]. Plutarh înfăţişează, într-un anume fel, reciproca acestei situaţii; în zadar tânărul aristocrat căruia îi adresează sfaturile sale este printre primii în mijlocul semenilor săi: el trebuie să aibă legături şi cu „conducătorii” – *hegemones* – cu romanii, vrea să spună Plutarh. Autorul îi critică pe cei care, pentru a-şi consolida puterea în propria lor cetate, se arată servili faţă de reprezentanţii administraţiei imperiale; îl sfătuieşte pe Menemah să-şi îndeplinească obligaţiile faţă de aceştia şi să lege cu ei chiar prietenii utile, dar fără a-şi umili vreodată patria şi fără să ceară voie pentru orice[131]. Cine practică puterea trebuie să se plaseze într-un domeniu de relaţii complexe, unde ocupă un punct de tranziţie[132]: se poate să-i datoreze această poziţie statutului său; şi totuşi, nu acesta fixează regulile de urmat şi nici respectarea limitelor.

2. Activitate politică şi actor moral. Una dintre temele cele mai constante ale gândirii politice greceşti a fost aceea că o cetate n-ar putea fi fericită şi bine guvernată, decât cu condiţia ca magistraţii săi să fie virtuoşi; şi invers, că buna constituţie a cetăţii şi legile înţelepte erau

129 Aristide, Éloge de Rome, 29-39.

130 Seneca, Questions naturelles, IV, prefaţa.

131 Plutarh, Praecepta gerendae reipublicae, 814 c.

132 Cf. şi fragmentul unde Plutarh răspunde cum se încredinţează subalternilor unele amănunte de serviciu (811 a-813 a).

factori decisivi pentru buna conduită a magistraţilor şi a cetăţenilor. Virtutea conducătorului în întreaga gândire politică a epocii imperiale, este considerată în continuare necesară, dar din alte motive. Nu ca expresie sau efect al armoniei ansamblului este virtutea indispensabilă, ci deoarece, în dificila artă a conducerii, în mijlocul atâtor capcane, cârmuitorul va trebui să se încreadă în propria raţiune: pentru că, ştiind să se conducă bine pe sine, se va pricepe să-i conducă bine şi pe ceilalţi. Un bărbat, spune Dion din Prusa, care respectă legile şi dreptatea, care este mai curajos decât simplii soldaţi şi mai asiduu în muncă decât cei obligaţi s-o facă, care-şi refuză orice formă de desfrâu (după cum se vede, aici este vorba despre virtuţi la îndemâna tuturor, dar neapărat necesare celui care vrea să conducă la un nivel mai ridicat), acela are un *dairnon* care nu este bun numai pentru el, ci şi pentru alţii1. Raţionalitatea conducerii altora este aceeaşi cu raţionalitatea conducerii sinelui. Asta şi explică Plutarh în *Tratat despre un suveran lipsit de experienţă*: nu vei putea să conduci, dacă nu ştii să te conduci pe tine. Or, de cine trebuie să se lase condus un conducător? De lege, bineînţeles; totuşi, să n-o înţelegem ca lege scrisă, ci mai degrabă ca raţiunea, logosul, ce trăieşte în sufletul conducătorului şi nu trebuie să-l părăsească niciodată[133] [134].

Într-un spaţiu poliţie unde structura politică a

133 Dion din Prusa, Discours, III.

134 Plutarh, Ad principem ineruditum, 780 c-d.

cetăţii şi legile sale şi-au pierdut din importanţă, fără a dispărea totuşi, şi unde elementele decisive sunt legate din ce în ce mai mult de oameni, de hotărârile lor, de modul cum îşi arată autoritatea, de înţelepciunea manifestată în jocul dintre echilibre şi tranzacţii, se dovedeşte că arta de a se conduce pe sine însuşi devine un factor politic determinant. Este cunoscută importanţa acordată problemei virtuţii împăraţilor, a vieţii lor private şi a modului în care ştiu să-şi înfrâneze pasiunile: era o garanţie că vor şti să pună ei înşişi limite exercitării puterii. Dar acest principiu este valabil pentru oricine trebuie să conducă: trebuie să se ocupe de sine, să-şi călăuzească propriul suflet şi să-şi clădească propriul *ethos*.

Formularea cea mai clară a experienţei puterii politice, care, pe de o parte, ia forma unei meserii distincte a statutului, iar pe de altă parte, cere practicarea atentă a virtuţilor personale, o aflăm la Marc Aureliu. Despre împăratul Antoninus, în cel mai scurt dintre cele două portrete pe care i le schiţează, îşi aminteşte că a primit trei lecţii de la acesta: să nu-şi identifice propria-i persoană cu rolul său politic („fereşte-te să te cezarizezi, să te laşi îmbibat de putere”); să practice virtuţile sub formele peie mai generale, (să se păstreze „simplu, pur, onest, serios, natural, prieten ai dreptăţii, pios, binevoitor, afectuos, ferm în îndeplinirea obligaţiilor”); să ţină minte preceptele filosofiei, precum cel de a-i slăvi pe zei, de a-i ajuta pe oameni şi de a-şi aminti cât de

scurtă e viaţa[135]. Când, la începutul volumului de *Cugetări*, Marc Aureliu îi face un alt portret, mai amănunţit, lui Antoninus, cu valoare de regulă de viaţă pentru el însuşi, arată cum chiar aceste principii reglementau modul său de a exercita puterea. Evitând strălucirile deşarte, satisfacţiile vanităţii, mânia şi violenţele, respingând răzbunarea şi suspiciunea, îndepărtând linguşitorii şi lăsându-i în preajma sa doar pe sfetnicii înţelepţi şi sinceri, Antoninus demonstra cum înţelege să respingă modul de a fi „cezaric”. Prin exerciţiile sale de cumpătare (fie că era vorba de hrană, îmbrăcăminte, de pat sau de adolescenţi), prin practicarea totdeauna moderată a plăcerilor vieţii, prin lipsa de frământare şi constanţa stărilor sufleteşti, prin cultivarea neîncetată şi lipsită de patimă a relaţiilor de prietenie, el se forma pentru „arta de a-şi fi sieşi suficient, fără a-şi pierde seninătatea”. În aceste condiţii, exercitarea responsabilităţilor imperiale poate să apară drept o îndeletnicire serioasă care necesită multă muncă: să examineze amănunţit toate problemele, să nu lase niciun caz neterminat, să nu se angajeze în cheltuieli inutile, să calculeze bine investiţiile şi să le respecte. O întreagă elaborare a sinelui de către sine este necesară pentru a îndeplini aceste îndatoriri, care vor fi duse la bun sfârşit cu atât mai bine cu cât executantul lor nu se identifică ostentativ cu însemnele puterii.

Din partea sa, Epictet elaborase principiile

135 Marc Aureliu, Pensées, VI, 30.

care trebuie să călăuzească o persoană cu răspundere – de un rang relativ înalt – în îndeplinirea sarcinilor sale. Pe de o parte, era necesar ca aceasta să-şi îndeplinească obligaţiile fără a ţine seama de persoana sau de interesele sale: „Ţi s-a dat un serviciu într-un oraş imperial; postul acesta nu e deloc mediocru, dar tu eşti senator pe viaţă. Nu ştii oare că un om în situaţia ta trebuie să acorde prea puţin timp problemelor personale, ba chiar să fie aproape absent de acasă pentru a comanda sau a se supune ordinelor, sau pentru a îndeplini vreo funcţie de magistrat, pentru a merge la război sau a face dreptate?”1. Dar dacă magistratul este silit să-şi lase deoparte viaţa personală şi tot ce este legat de ea, unui om raţional propriile sale virtuţi îi vor fi călăuză şi principiu în modul în care-i conduce pe alţii. „A bate un măgar” îi explică Epictet unui inspector cetăţi, „nu este totuna cu a-i conduce pe oameni. Trebuie să ne conduci ca pe nişte fiinţe raţionale arătându-ne ce este folositor, şi noi te vom urma. Arată-ne ce este dăunător, iar noi ne vom păzi de aceasta. Încearcă să ne determini să te imităm… Fă asta, nu face aia, altfel te arunc în temniţă: nu astfel se conduc fiinţele raţionale. Mai curând, trebuie, să spui aşa: să faci asta, cum a poruncit Zeus; dacă nu, vei avea de suferit un necaz. Ce necaz? Nimic altceva decât acela de a nu-ţi fi făcut datoria” 2. Comportamentul fiinţei raţionale, şi nu calificarea dată de statut întemeiază şi trebuie să determine în forma lor concretă raporturile dintre conducători şi conduşi.

O asemenea modelare a muncii politice – fie că e vorba de un împărat sau de o persoană care exercită o responsabilitate oarecare – arată limpede felul în care aceste forme de activitate se desprind de statut pentru a apărea ca o funcţie ce trebuie împlinită; dar, şi acest lucru nu este mai puţin important, această funcţie nu este definită plecând de la legile proprii unei arte de a-i conduce pe alţii, ca şi când am avea de a face cu o „profesiune", ce presupune competenţă şi tehnici propriii. Ea se exercită plecând de la „replierea în sine însuşi a individului", adică de la raportul stabilit cu sine însuşi în travaliul etic al sinelui asupra sinelui. Plutarh îi spune suveranu-[136]

lui a cărui educaţie nu este completă încă: din momentul în care preia puterea, cel care guvernează trebuie „să dea sufletului său o dreaptă orientare" şi să-şi reglementeze aşa cum se cuvine *ethos*-\ill.

3. Activitate politică şi destin personal. Fragilitatea norocului – fie că prea mult succes atrage invidia zeilor, fie că este înăifëa popoarelor să-şi retragă favorurile acordate la un moment datera în mod evident o temă tradiţională de meditaţie. În meditaţia asupra activităţii politice din primele secole ale Imperiului, această precaritate, inerentă exercitării puterii, este asociată altor două teme. Pe de o parte, este percepută ca fiind legată de dependenţa în care oamenii se află prin raportare la semenii lor. Nu roata norocului sau a ghinionului explică această

136 Ibid., III, 7. 33-36.

fragilitate, ci faptul că omul se află aşezat sub ceea ce Seneca numeşte *potenţia aliena* sau *vis* patenţions2. În reţeaua complexă a puterii niciodată nu eşti singur în faţa duşmanilor; eşti expus influenţelor din toate părţile, intrigilor, comploturilor sau căderii în dizgraţie. Pentru a fi în siguranţă, trebuie să ai grijă „să nu jigneşti pe cineva. Uneori trebuie să ne temem de popor. Alteori, de cei cu influenţă în Senat... Câteodată, de persoane particulare îndrituite de popor. E foarte greu ca toţi aceştia să-ţi fie prieteni; e suficient să nu-ţi fie duşmani". Între suveran, senat şi populaţia care oferă şi mai apoi îşi retrage încrederea, exercitarea puterii depinde de o conjunctură instabilă: „Ai avut cele mai înalte funcţii: au fost ele la fel de însemnate, de nesperate şi de nelimitate ca acelea ale lui Sejanus? în ziua în care senatul a fost de acord cu el, poporul l-a sfâşiat în bucăţi. Din suveranul privilegiat acoperit de zei şi de oameni cu toate favorurile posibile, n-a mai rămas nici măcar o bucăţică pentru cârligul călăului" 3.

Trebuie să fii pregătit pentru aceste răsturnări ale norocului şi pentru neliniştea pe care o pot deştepta fixându-ţi dinainte o limită a ambiţiilor: „Fără a mai aştepta ca norocul să ne oprească din drum după bunul lui plac, trebuie să ne oprim singuri, cu mult înainte de momentul fatal4". Iar dacă se iveşte ocazia, este bine să ne desprindem de aceste activităţi care ne tulbură şi ne împiedică să ne ocupăm de noi înşine. Dacă brusc eşti lovit de nenorocire, dacă ajungi decăzut

sau surghiunit, trebuie să-ţi spui – acesta este sfatul adresat de Plutarh aceluiaşi Menemah, fără îndoială, pe care, cu mulţi ani înainte, îl încurajase să facă politică „la liberă alegere”[137] – că, în sfârşit, te-ai eliberat de supunerea datorată conducătorilor, de slujbele prea costisitoare, de servicii, de reprezentarea pe lângă alţii şi de plata impozitelor[138] [139]. Lui Lucilius, care, totuşi, nu e ameninţat, Seneca îi dă sfatul să se elibereze de obligaţiile sale, încetul cu încetul, la momentul oportun, aşa cum o cerea Epicur, astfel încât să se poată pune la dispoziţia propriei sale persoane4.

Esenţialul în atitudinea potrivită faţă de activitatea politică este să te raportezi la principiul general că ceea ce eşti nu se datorează rangului, funcţiei pe care o ai sau locului în care te afli – mai presus sau mai prejos de alţii. Ceea ce eşti, şi de acest lucru trebuie te ocupi, ca de un scop ultim, este un principiu singular în manifestarea sa în fiecare dintre noi, dar universal prin forma pe care o capătă la toţi şi colectiv prin legătura de comunitate pe care o stabileşte între indivizi; astfel este, cel puţin conform opiniei stoicilor, raţiunea umană ca principiu divin prezent în noi. Acest zeu, însă, „oaspete al trupului muritor”, va fi prezent la fel de bine într-un cavaler roman ca şi într-un libert sau un sclav. Din punctul de vedere al relaţiei cu şinele, identificările sociale şi politice nu funcţionează ca

137 Ibid.,X, 7.
138 Plutarh, De Vexil, 602 c-e.
139 Ibid., 31, 11.

nişte caracteristici autentice ale unui mod de a fi; acestea sunt semne extrinseci, artificiale, nefondate; ce înseamnă faptul de a fi cavaler roman, libert ori sclav? À dispune de nişte nume născute din orgoliu sau nedreptatcă. „Fiecare este făuritorul propripi tui moralităţi; cât despre funcţii, destinul le decide”[140]. În funcţie de această lege, va trebui să exerciţi o funcţie sau renunţi la ea.

Este evident: nu este deloc în conformitate cu adevărul să afirmi că, în meditaţia morală, activitatea politică era considerată esenţialmente sub forma unei simple alternative: a te abţine de la ea sau a participa la ea. Este adevărat că problema se ridica destul de adesea în termeni similari. Dar însăşi această alternativă ţinea de o problematizare mai generală: se referea la modul în care individul trebuia să se constituie ca subiect moral în ansamblul de activităţi sociale, civice şi politice; se referea la determinarea, în cadrul acestor activităţi, a celor obligatorii sau facultative, naturale sau convenţionale, permanente sau provizorii, necondiţionate sau recomandate doar în unele cazuri; se mai referea şi la regulile ce trebuiau a fi aplicate când erau exercitate aceste activităţi şi la modul cel mai potrivit de a se conduce pe sine însuşi pentru a-şi putea ocupa locul printre ceilalţi, pentru a-şi putea valoriza partea cuvenită de autoritate şi, în general, pentru a se situa în jocul complex şi mobil al relaţiilor de conducere şi de subordonare.

140 Ibid., 47, 15.

Problema alegerii între retragere şi activitate era ridicată în repetate rânduri, însă termenii în care era exprimată şi soluţia care era aflată adesea indică în mod clar că nu era vorba, pur şi simplu, de a traduce într-o morală a retragerii un declin general, al activităţii politice. Ideea era de a elabora o etică care să permită constituirea individului ca subiect moral prin raportare la aceste activităţi sociale, civice şi politice, sub diferitele forme şi la orice distanţă luată faţă de ele.

Se poate constata, prin aceste schimbări din practica matrimonială sau din jocul politic, cum au fost modificate condiţiile în care se afirma etica tradiţională a stăpânirii de sine. Aceasta implică o legătură strânsă între supremaţia exercitată asupra sinelui, cea exercitată în cadrul gospodăriei şi cea exercitată în cadrul unei societăţi agonistice; practicarea stăpânirii de sine era garanţia folosirii moderate şi raţionale a celorlalte două.

Or, de acum înainte ne aflăm într-o lume unde aceste relaţii nu mai pot să acţioneze în acelaşi fel: relaţia de superioritate exercitată în casă şi asupra soţiei trebuie să fie completată de anumite forme de reciprocitate şi egalitate; cât despre jocul agonistic prin care individul caută să-şi manifeste şi să-şi asigure superioritatea asupra celorlalţi, el trebuie să se integreze într-un cadru de relaţii de putere mult mai vast şi mai complex. Astfel încât principiul supremaţiei asupra sinelui ca nucleu etic esenţial, forma generală a

„beautocratismului” trebuie să fie structurată. Nu să dispară, ci să lase loc unui anumit echilibru între inegalitate şi reciprocitate în viaţa matrimonială. Şi în viaţa socială, civică şi politică trebuie să se opereze o anumită disociere între autoritatea asupra sinelui şi autoritatea asupra celorlalţi. Importanţa acordată problemei „sinelui”, dezvoltarea cultivării sinelui în perioada elenistică şi apogeul cunoscut de aceasta la începuturile Imperiului arată acest efort de reelaborare a unei etici a stăpânirii de sine. Meditaţia asupra practicării plăcerilor, atât de direct legată de strânsa corelaţie dintre cele trei forme de stăpânire (asupra sinelui, asupra gospodăriei şi asupra celorlalţi) va fi transformată chiar pe parcursul acestei elaborări. Asistăm oare la o creştere a constrângerilor publice şi a interdicţiilor? La o repliere în sine, individualistă, însoţită de valorizarea vieţii private? Mai curând, ar trebui să ne gândim la o criză a subiectului sau a subiectivării: la o dificultate a manierei în care individul se poate constitui ca subiect moral al comportărilor sale şi la eforturi pentru a afla în întoarcerea spre sine ceea ce-i va permite să se supună unor reguli şi să-şi finalizeze existénfa.

IV

TRUPUL

A fost adesea subliniat cât de intens şi răspândit era, în epoca Flavienilor şi a Antoninilor, gustul pentru medicină. Aceasta era recunoscută de foarte mulţi ca o practică de interes public1. Mai era recunoscută şi ca o formă superioară de

cultură, alături de retorică şi de filosofie. Bowersock atrage atenţia asupra faptului că moda medicală a însoţit dezvoltarea celei de a doua sofistici şi că mulţi retori importanţi aveau o educaţie medicală sau manifestaseră interes pentru acest domeniu[141] [142]. În privinţa filosofiei, de multă vreme se stabilise că exista o mare similitudine între ea şi medicină, chiar dacă graniţa dintre ele ridica probleme de doctrină şi suscita rivalităţi de competenţă. Încă de la începutul lucrării sale *Precepte de sănătate*, Plutarh repetă aceste dezbateri: medicul ce pretinde că se poate dispensa de filosofie se înşală şi n-ar fi just să li reproşeze filosofilor că îşi depăşesc atribuţiile când ajung să se ocupe de sănătate şi de regimul ei. Trebuie să considerăm, este concluzia lui Plutarh, că medicina nu este cu nimic inferioara artelor liberale (*eleutherai fechnai*) în ceea ce priveşte eleganţa, distincţia şi satisfacţia pe care le oferă; celor care o studiază le deschide drumul către o ştiinţă foarte importantă, din moment ce vizează salvarea şi sănătatea[143].

În această calitate, medicina nu era concepută pur şi simplu ca o tehnică de intervenţie ce face apel, în caz de îmbolnăvire, la leacuri sau operaţii. Ea trebuia, sub forma unui

141 G.W. Bowersock, Greek Sophists, cî. şi C. Allbut, Greek Medicine in Rome şi J. Scarborough, Roman Medicine.

142 G.W. Bowersock, op. cit., p. 67. Celsus, în Traité de medicine (Prefaţă, trad, de Vedrenes, pp. 21-23), explică apariţia medicinei prin dezvoltarea unei Utteraturum disciplina.

143 Plutarh, De tuenda sanitate, 122 d-e.

corpus de precepte şi de reguli, să determine o manieră de a trăi, un mod de raportare gândită la sine, la trup, la hrană, la starea de veghe şi somn, la feluritele activităţi şi la mediu. Medicina trebuia să propună, sub forma regimului, o structură voluntară şi raţională de comportare. Unul dintre punctele aduse în discuţie se referea la forma de dependenţă pe care această viaţă, consolidată din punct de vedere medical, trebuia să o manifeste faţă de autoritatea medicilor. Felul în care aceştia puneau uneori stăpânire pe viaţa pacienţilor pentru a-i dirija până în cele mai mici amănunte era obiectul unor critici în aceeaşi măsură ca şi îndrumarea sufletului exercitată de filosofi. Iar Celsus, oricât de convins era de înalta valoare raţională a medicinei regimului, nu recomanda nimănui să meargă la medic dacă era sănătos[144]. Literatura regimului era destinată să asigure această autonomie. Pentru a evita consultaţiile prea frecvente – care nu sunt întotdeauna posibile şi uneori nici de dorit – individul trebuia să se înarmeze singur cu o cunoaştere medicală de care să se poată folosi permanent. Aceasta este recomandarea lui Aristeu: să dobândim din tinereţe cunoştinţe suficiente pentru ca, pe tot timpul vieţii şi în împrejurări obişnuite, să fim propriul nostru sfătuitor în problemele legate de

144 Celsus, în prefaţa tratatului său de medicina, distinge între o medicină bazată pe regim (victu), o medicină bazată pe medicamente (medicamentis) şi o medicină bazată pe operaţii (manu). Cei care o profesează pe prima „de departe cei mai iluştri, dorind să aprofundeze cu orice preţ anumite subiecte, cercetează însăşi natura lucrurilor44 (p. 23). Asta nu înseamnă că un om sănătos nu trebuie să asculte de medici (I, 1, p. 40).

sănătate: „Este folositor sau, mai degrabă, necesar ca noi toţi să includem printre obiectele de învăţătură, pe lângă alte ştiinţe, şi medicina, şi să ne supunem preceptelor ei, cu scopul de a fi pentru noi înşine sfetnici competenţi în ce priveşte lucrurile utile pentru sănătatea noastră, căci nu trece un moment din zi sau din noapte fără să simţim nevoia medicinei; fie că ne plimbăm sau stăm aşezaţi, fie că ne ungem trupul sau facem baie, fie că mâncăm, că bem, că dormim sau stăm treji, într-un cuvânt, orice am face, toată viaţa şi în toiul diferitelor ocupaţii, avem nevoie de recomandări pentru a ne trăi viaţa în chip util şi fără neplăceri: or, este obositor şi imposibil să ne adresăm tot timpul medicului”[145]. Aici recunoaştem cu uşurinţă unul dintre principiile esenţiale ale practicării sinelui: a fi înarmat, pentru a-l avea tot timpul la îndemână, cu un „discurs ajutător”, învăţat foarte devreme, repetat deseori şi la care să meditezi regulat. *Logos*-ul medical este unul dintre aceste discursuri, care în fiecare clipă clipă dictează regimul potrivit pentru *a*, îl în viaţă.

O existenţă raţională nu se poate desfăşura fără o „practică a sănătăţii” – *hugieine pragmateia sau technë* –, ce constituie, într-o oarecare măsură, armătura permanentă a vieţii cotidiene care ne îngăduie în fiecare clipă să ştim ce să facem şi cum să facem. Ea implică o percepţie oarecum medicală a lumii, sau cel puţin a spaţiului

145 Athenaios, în Oribases, Collection des médecins grecs et latins, Livres incertains, XXI, ed. Bussemaker el Daremberg, III, p. 164.

şi a împrejurărilor în care trăieşti. Elementele mediului sunt privite ca purtătoare de efecte pozitive sau negative pentru sănătate; între individ şi lume se presupune că există o întreagă reţea de interferenţe care face ca fiecare hotărâre, eveniment sau schimbare să producă efecte morbide în corp; şi, invers, că o constituţie fragilă va fi favorizată sau dezavantajată de anumite circumstanţe. Este o problematizare constantă şi detaliată a mediului; o valorizare diferenţială a acestuia prin raportare la corp şi o fragilizare a corpului prin raportare la mediul înconjurător. De pildă, se poate cita analiza propusă de Antyllos a diferitelor „variabile" medicale ale unei case, a arhitecturii, orientării amenajărilor acesteia. Fiecărui element i se atribuie o valoare dietetică sau terapeutică; o casă nu este altceva decât o serie de compartimente, nocive sau binefăcătoare, pentru posibile maladi. Camerele de la parter sunt propice maladiilor acute, hemoptiziilor şi durerilor de cap; cele de la etaj sunt favorabile pentru maladiile pituitare; cele cu expunere sudică sunt bune, mai puţin pentru cei ce au febră; cele cu expunere vestică nu sunt indicate, pentru că dimineaţa sunt triste, iar seara provoacă dureri de cap; dacă sunt văruite, sunt prea strălucitoare, iar zugrăvite, le produc coşmaruri celor care delirează; pereţii din piatră sunt prea reci, mai buni sunt cei din cărămidă1.

Diferitele momente ale timpului – zile, anotimpuri, epoci – sunt de asemenea, în aceeaşi perspectivă, purtătoare de valori medicale variate.

Un regim supravegheat poate să determine cu precizie relaţiile dintre calendar şi îngrijirile aduse propriei persoane. Iată sfaturile pe care Atheneos le propune pentru a înfrunta anotimpul rece: în oraş, ca şi în casă, se vor căuta locurile închise şi calde; se vor purta veşminte groase, „se va respira printr-o parte a hainei ţinută în faţa gurii”, în ceea ce priveşte alimentaţia, se va prefera ceea ce „poate încălzi corpul şi topi lichidele îngheţate şi îngroşate de frig. Băuturile vor consta din hydromel, vin îndulcit cu miere, vin alb, Vechi şi aromat, în general substanţe capabile să atragă orice umiditate; se va diminua, însă, cantitatea de băutură; hrana uscată va fi uşor de asimilat, bine fermentată, bine fiartă, pură şi va fi amestecată cu mărar şi alte ierburi aromatice. Dintre legume, se vor consuma varză, sparanghel, praz, ceapă şi hrean fierte; ca peşte, sunt cei mai buni cei din apele de sub stânci, fiindcă se distribuie mai uşor în corp; dintre cărnuri, cea de pasare şi, printre alte specii, căprioara şi purcelul, iar ca sosuri, cele preparate cu piper, muştar, lăptuci şi oţet. Se vor efectua exerciţii mai dure, reţinerea respiraţiei, frecţii puternice, mai ales cele făcute sieşi în faţa focului. Este bine să se mai recurgă la băi calde, în bazin sau într-o cadă etc.”[146] [147]. Regimul de vară este la fel de meticulos.

Preocuparea aceasta faţă de mediul înconjurător, de locuri şi de momente pretinde o

---

1465 Arityllos, în Oribàses, II, p. 317.

147 Afhenaios, în Oribàses, Livres incertains, XXIII; voi. III, p. 182 sq.

atenţie continuă acordată sinelui, stării în care te afli şi gesturilor. Adresându-se acelei categorii de persoane considerate în mod spécial mai delicate, cum sunt orăşenii şi cei care studiază (*litterarum cupidi*), Celsus le pretinde o atenţie sporită; dacă au avut o digestie bună, să se trezească devreme; dacă nu, să se odihnească, iar dacă sunt totuşi obligaţi să se trezească, să se culce din nou cât mai repede; dacă digestia nici n-a avut loc, le recomandă repaus complet şi să nu se dedea „nici lucrului, nici exerciţiului, nici afacerilor”. Dimineaţa ştii dacă eşti sănătos dacă „urina e mai întâi limpede, apoi roşietică: prima arată că digestia se face, iar a doua că s-a făcut”. Când eşti reţinut de treburi toată ziua, trebuie să rezervi ceva timp pentru *curatio corporis*. Exerciţiile care vor trebui să fie practicate sunt „lectura cu voce tare, scrima, jocul cu mingea, alergarea, mersul pe jos; acesta din urmă este mai eficient pe un teren neuniform, deoarece urcuşurile şi coborâşurile ce imprimă corpului mişcări variate sunt mai prielnice, cu condiţia să nu existe o stare de mare slăbiciune. Este mai bine să te plimbi în aer liber decât sub un portic; la soare, decât la umbră, cu condiţia să nu-ţi fie rău de la căldură; la umbra zidurilor şi a frunzişului decât la adăpostul acoperişurilor; în linie dreaptă, decât pe un drum sinuos”; exerciţiul va fi urmat de o ungere, fie la soare, fie în faţa focului; sau de o baie, dar într-o sală aflată cât mai sus posibil, bine luminată şi spaţioasă”.

În general, toate aceste teme ale dieteticii

erau o remarcabilă prelungire a celor din perioada clasică; principiile generale au rămas aceleaşi, dar au fost dezvoltate, detaliate şi perfecţionate; ele propun nişte reguli de viaţă mai riguroase şi solicită din partea celor ce vor să le respecte o atenţie mai constantă faţă de trup. Evocările vieţii lor cotidiene pe care le aflăm în scrisorile lui Seneca sau în corespondenţa dintre Marc Aureliu şi Fronton dovedesc atenţia acordată sinelui şi trupului. Este mai mult o intensificare decât o modificare radicală; o creştere a neliniştii, şi nu o descalificare a trupului; o modificare a gradaţiei priitând elementele cărora trebuie să le dai atenţie, şi nu un alt mod de a te percepe ca individ fizic.

În acest cadru de ansamblu atât de puternic marcat de preocuparea pentru trup, sănătate, mediu înconjurător şi circumstanţe, ridică medicina problema plăcerilor sexuale: cea a naturii şi a mecanismului lor, cea a valorii lor pozitive sau negative pentru organism şi cea a regimului căruia se cuvine să le supună[148] [149].

Galenus

Analizele lui Galenus privind *aphrodisia* se situează în interiorul vechii tematici a raporturilor dintre moarte, nemurire şi reproducere; pentru el, ca şi pentru o întreagă tradiţie filosofică, faptul că viaţa omului nu este veşnică are drept consecinţă necesitarea împărţirii sexelor, intensitatea

148 Celsus, Traité de médecine (De Medicina), 1, 2, p. 42.

149 Despre acest subiect, A. Rousselle a publicat o lucrare importantă, Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle.

atracţiei lor reciproce şi posibilitatea reproducerii. Aceasta este explicaţia dată de tratatul *Despre utilitatea părţilor*[150]. Natura, înfăptuindu-şi lucrarea, a întâlnit un obstacol, o inadecvare intrinsecă misiunii sale. Interesul său, lucrul pentru care se străduise (*espoudase*), era de a realiza o operă nemuritoare; dar materia din care făcea această operă nu-i îngăduia acest lucru; ea nu putea forma artere, nervi, oase, muşchi dintr-un material „fără moarte”. Galenus vedea în însuşi centrul operei demiurgice – *dëmiourgëma* – o limită internă, ca un „eşec”, datorat unei inevitabile nepotriviri între nemurirea urmărită prin proiect şi materia coruptibilă folosită. *Logos*-ul, care a întemeiat sistemul natural, szaflă întrucâtva în situaţia celui care întemeiază o cetate: aceasta va dispărea – deci, va merge spre pieire – dacă nu găseşte o metodă pentru ca această cetate să existe şi după moartea primilor să-i locuitori. Trebuie găsită o soluţie pentru a se depăşi această dificultate fundamentală. Vocabularul lui Galenus este insistent şi în acelaşi timp semnificativ. E vorba de a se găsi un ajutor, de a aranja un expedient (*boëtheia*), de a se descoperi un procedeu (*technë*), de a se folosi o capcană (*delear*) pentru asigurarea salvării şi protecţiei speciei. Pe scurt, era nevoie de ceva ingenios (*sophisma*) *1*. Pentru a-şi duce la bun sfârşit continuarea logică a operei sale, demiurgul, făcând fiinţele vii şi dându-le un mijloc de a se înmulţi, a trebuit să facă apel la un truc: un truc al

150 Galenus, De l'utilité des parties, XIV, 2.

Logos-ului, care să ajute omenirea să învingă inevitabila descompunere a materiei din care e făcută această lume.

Acest truc pune în joc trei elemente. Mai întâi, organele, care le-au fost date tuturor animalelor şi care servesc fecundării. Urmează o extraordinară şi „foarte puternică" aptitudine pentru plăcere. În fine, dorinţă(*epithumia*) din suflet de a se servi de aceste organe – dorinţa uluitoare şi imposibil de exprimat în cuvinte(*arrhëton*). „Ingeniozitatea" sexului nu consta, aşadar, doar într-o dispunere anatomică subtilă şi în mecanisme întocmite cu grijă; ea constă şi din îmbinarea lor cu o plăcere şi o dorinţă, a căror forţă unică este „dincolo de cuvinte". Pentru depăşirea incompatibilităţii dintre planul său şi necesităţile materiei sale, natura a trebuit să sădească în trupul şi în sufletul fiinţei vii principiul unei forţe, al unei *dunamis* extraordinare.

Aşadar, înţelepciunea principiului demiurgic, care cunoştea prea bine substanţa operei sale, şi prin urmare şi limitele ei, a inventat acest mecanism de excitare, acest „ghimpe" al dorinţei. (Galenus reia aici imaginea tradiţională prin care se metaforizează violenţa scăpată de sub control a dorinţei[151] [152]. Astfel încât, sub efectul dorinţei, chiar şi aceia dintre oameni care sunt incapabili să înţeleagă intenţia naturii în înţelepciunea sa – fiindcă sunt tineri, sau smintiţi (*aphrona*), sau lipsiţi de judecată (*aloga*) – tot îi urmează

151 Galenus, Ibid., XIV, 2 şi 3.

152 Platon, Lois, VI, 782 e-783

imperativele[153]. Prin vivacitatea lor, *aphrodisia* servesc unei raţiuni pe care cei ce-o practică nici măcar n-au nevoie s-o cunoască.

2. Fiziologia actelor sexuale, la Galenus, mai este marcată de câteva trăsături fundamentale care pot fi aflate în tradiţiile anterioare.

Mai întâi, izomorfismul acestor acte la bărbat şi la femeie. Galenus se bazează pe principiul unei similitudini a aparatului anatoraic la ambele sexe: „Întoarceţi în afară părţile femeii, întoarceţi-le înăuntru pe cele ale bărbatului şi le veţi afla asemănătoare întru totul unele cu altele4”1. El crede că emisia de spermă are loc la femeie la şi la bărbat, diferenţa fiind că elaborarea acestei umori este mai imperfecta şi mai puţin desăvârşită la femeie: astfel se explică rolul său minor în formarea embrionului.

Mai aflăm la Galenus şi modelul tradiţional al procesului paroxistic de eliminare care traversează corpul, îl scutură şi îl epuizează. Totuşi, analiza pe care o face el în termenii fiziologiei sale merită reţinută. Ea are un dublu efect, acela de a lega foarte strâns mecanismele actului sexual de ansamblul organismului şi, în acelaşi timp, de a face din el un proces în care se află antrenate sănătatea individului şi, la limită, chiar viaţa sa. Înserându-l într-o reţea fiziologică densă şi continuă, îl încarcă cu un mare potenţial de pericol.

Acest lucru apare foarte clar în ceea ce s-ar putea numi o „fiziologizare” a dorinţei şi a

153 Galenus, op. cit., XIV, 2.

plăcerii. În capitolul 9 din cartea a XIV-a, *Despre utilitatea părţilor*, se pune întrebarea: „De ce este legată de folosirea părţilor genitale o plăcere atât de vie?” De la început, Galenus înlătură ideea că violenţa şi intensitatea dorinţei ar fi fost pur şi simplu asociate actului sexual prin voinţa zeilor creatori, ca un motiv sugerat oamenilor pentru a-i îndemna la acesta. Galenus nu neagă că puterea demiurgi că a făcut în aşa fel încât să existe această vivacitate antrenantă a dorinţei: el vrea să spună că n-a fost adăugată fiinţei ca un supliment, ci că a fost înscrisă ca o consecinţă a mecanismelor trupului. Dorinţa şi plăcerea sunt efectele directe ale alcătuirilor anatomice şi ale proceselor fizice. Finalitatea – succesiunea generaţiilor – este urmărită printr-o cauză materială şi o alcătuire organică: „Dacă această dorinţă, această plăcere există şi la animale, acest lucru se întâmplă nu numai pentru că zeii creatori ai omului au dorit să le inspire o dorinţă violentă pentru actul sexual sau să adauge unei împliniri o mare desfătare, ci pentru că au dispus materia şi organele în vederea obţinerii acestor rezultate”[154] [155]. Dorinţa nu e o simplă agitaţie sufletească şi nici plăcerea o recompensă adăugată în plus. Ele sunt efectele presiunii şi ale eliminării subite. În acest mecanism, Galenus vede numeroşi factori de plăcere. Există, mai întâi, acumularea unei umori a cărei natură provoacă, acolo unde se adună, senzaţii foarte vii. „Se întâmplă ceva asemănător

154 Galenus, Ibid, XIV, 6.
155 Ibid., XIV, 9.

cu acumularea sub piele a unei umori aţâţătoare, a cărei mişcare trezeşte furnicături şi o mâncărime plăcută461. Mai trebuie să se ia în considerare şi căldura vie înjumătăţea inferioară a corpului şi mai ales în dreapta, datorită apropierii ficatului şi a mulţimii de vase de sânge care vin de la el. Această asimetrie a căldurii explică de ce băieţii se formează mai degrabă în ovarul drept, iar fetele în cel stâng[156] şi de ce părţile din dreapta sunt mai mult sediul plăcerii intense. Oricum, natura a înzestrat organele din această regiune cu o sensibilitate deosebită – cu mult mai mare decât cea a pielii, în ciuda funcţiunilor identice. În sfârşit, umoarea cu mult mai subţire, care provine din corpurile glandulare numite de Galenus „parastates" constituie un alt factor material al plăcerii: aceasta, impregnând părţile implicate în actul sexual, le face mai suple şi le sporeşte plăcerea. Asistăm, deci, la o întreagă dispoziţie anatomică şi o alcătuire fiziologică ce înscriu în trup şi în mecanismele sale plăcerea, cu forţa ei excesivă(*huperochê tës hëdonës*), împotriva căreia nu poate face nimic: este *amëchanos*[157].

Dar, dacă formarea plăcerii este bine ancorată şi bine localizată, nu este mai puţin adevărat că actul sexual implică, prin elementele ce intră în joc şi consecinţele sale, întregul trup. Galenus nu crede, precum autorul hippocratic al lui *De generatione*, că sperma se separă din

156 Ibid., Id.
157 Ibid., XIV. 9.

sânge, prin agitare; şi nici, precum Aristotel, că sperma constituie ultima fază a digestiei. Recunoaşte în ea îmbinarea a doua elemente: pe de o parte, produsul unei anumite „coaceri” a sângelui, realizată în sinuozităţile canalelor spermatice (această lentă elaborare îi conferă, progresiv, culoarea şi consistenţa), iar pe de altă parte, ypste produsă de *pneuma* care umflă organele sexuale, încearcă să scape cu violenţă din corp şi se răspândeşte în spermă în momentul ejaculării. *Pneuma* ia naştere în labirintul complex al creierului. Actul sexual, atunci când se produce, şi când îi sustrage corpului sperma şi *pneuma*, acţionează asupra marii mecanici a corpului, unde toate elementele sunt legate „ca într-un cor”. Iar, „când în urma exceselor amoroase, toată sperma a fost evacuată, testiculele atrag din venele suprapuse tot lichidul seminal pe care-l conţin; dar acest lichid nu se găseşte decât în mici cantităţi, amestecat cu sângele sub formă de rouă”; venele astfel „sunt jefuite în mod violent de acest lichid de testiculele care acţionează cu atât mai energic, cu cât îl atrag, la rândul lor, din venele situate deasupra, acestea din următoarele, (iar ultimele la cele aflate în vecinătatea lor; mişcarea de atracţie nu încetează decât după ce totul s-a risipit în toate părţile corpului”. Dacă acest consum continuă, corpul nu este lipsit numai de lichidul seminal, ci „toate părţile animalului sunt jefuite de suflul lor vital” 1.

3. Considerând toate acestea, este mai uşor de înţeles fasciculul de relaţii care s-au stabilit, în

gândirea lui Galenus, între actul sexual şi fenomenele de epilepsie şi convulsii: relaţii de înrudire, de analogie şi de cauzalitate.

Actul sexual face parte, prin mecanismul său, din marea familie a convulsiilor, despre care tratatul Despre *locurile afectate* oferă o teorie[158] [159]. Galenus analizează aici convulsia ca fiind de aceeaşi natură în procesul său cu orice mişcare voluntară; diferenţa constata aceea că tracţiunea exercitată de nerv asupra muşchiului nu-şi are principiul în voinţă, ci într-o anumită stare de uscăciune (care contractă nervii ca pe o frânghie udă lăsată la soare) sau de saţietate (umflând nervii, îi scurtează şi trage exagerat de muşchi). Acestui ultim tip de mecanism i se alătură spasmul care este propriu actului sexual.

Din marea familie a convulsiilor, Galenus reperează o analogie specială între epilepsie şi actul sexual. După părerea sa, epilepsia este provocată de o congestie a creierului, umplut de o umoare densă: de aici, obstrucţia canalelor, care pleacă de la ventriculele unde se aflăpneuma, principiul vital. Acesta, întemniţat de această acumulare de umoare, încearcă să scape, tot aşa cum face eforturi pentru a ieşi atunci când s-a acumulat în testicule împreună cu sperma. Această tentativă se află la originea agitaţiei nervilor şi a muşchilor, aşa cum se poate constata, în proporţii diverse, în crizele de epilepsie ori în săvârşirea *aphrodisia*.

158 Galenus, în Oribases, XXII; vol. III, pp. 46-47.

159 Galenus, Des lieux affectés, III, 8.

În fine, există între acestea şi crizele convulsive o relaţie de cauzalitate care se poate stabili într-o direcţie sau în alta. Convulsia epileptică poate duce la un spasm în organele sexuale: „Epilepsiile grave, spune Galenus în tratatul *Despre utilitatea părţilor*, şi afecţiunea numită gonoree vă pot învăţa ce contribuţie are la răspândirea spermei acest fel de spasm care participă la actul sexual. Într-adevăr, în epilepsiile grave, întregul trup, şi odată cu el părţile genitale, este pradă unui spasm violent şi are loc emisie de spermă”]. Invers, dacă se practică plăcerile sexuale în afara momentelor indicate pentru acestea, provocând o deshidratare progresivă şi o tensiune crescândă a nervilor, aceasta poate induce maladii de tip convulsiv.

În marele edificiu al teoriei galenice, *aphrodisia* apar situate, rând pe rând, în trei planuri. În primul rând, sunt puternic fixate în ordinea providenţei demiurgice: au fost concepute şi dispuse în acel punct precis în care înţelepciunea creatoare a venit în ajutorul puterii sale, pentru a depăşi limitele morţii. Pe de altă parte, sunt situate într-un joc de corelaţii complexe şi constante cu trupul, în acelaşi timp prin localizarea anatomică precisa a proceselor lor şi prin efectele antrenate în economia globală apnèuma, care asigură unitatea corpului. În sfârşit, se află situate într-un vast câmp de asemănare cu un ansamblu de maladii în interiorul căruia întreţin raporturi de analogie şi relaţii de la cauză la efect. Un fir conducător perfect vizibil

traversează analizele lui Galenus, de la o cosmologie a reproducerii la o patologie a exerciţiilor spasmodice; iar de la fundamentarea în natură a actelor ce constituie *aphrodisia*, acest fir duce la analiza mecanismelor primejdioase care constituie natura lor intrinsecă şi care le apropie de maladiile redutabile.[160]

Sunt bune sau sunt rele?

Această ambiguitate a gândirii medicale în ceea ce priveşte plăcerile sexuale nu-i aparţine exclusiv lui Galenus, chiar dacă la el este mai clară decât în alte scrieri. Ea marchează esenţialul a ceea ce ne-a mai rămas din textele medicale ale primelor două secole după Christos. De altfel, este vorba mai mult de o ambivalenţă decât de o ambiguitate, pentru că asistăm aici la intersectarea a doua valorificări antitetice.

De partea valorizărilor pozitive, în primul rând este cea a seminţei, a spermei – preţioasa substanţă pentru a cărei formare natura şi-a luat, atunci când a alcătuit corpul, atâtea precauţii: ea adună ceea ce are mai puternic în şine viaţa, îl transmite mai departe şi permite astfel salvarea speciei de la moarte; în bărbat îşi află întreaga sa forţă şi perfecţiune. Ea îi conferă bărbatului superioritatea. Contribuie „la sănătatea, la vigoarea corpului şi a sufletului şi la reproducere” 1. Întâietatea masculului constă în aceea că el este prin excelenţă animal spermatic. Este şi o valorizare a actului pentru realizarea un căruia natura a dispus cu atâta grijă organele la ambele

160 Galenus, De l'utilité des parties, XIV, 10.

sexe. Împreunarea sexuală este ceva natural; ea nu poate fi considerată ca un lucru rău. Rufus din Efes dă glas unei opinii generale când spune că raportul sexual este un act natural şi, prin urmare, nu poate fi dăunător în sine[161] [162].

Dar, într-o oarecare măsură, chiar posibilitatea şi principiul său sunt validate astfel. Pentru că, din momentul producerii lui, este privit, în desfăşurarea sa şi într-un mod intrinsec, ca un act primejdios. Este primejdios deoarece, din pricina lui, se pierde acea preţioasă substanţă a cărei acumulare incită, totuşi, la comiterea actului: lasă să scape întreaga forţă a vieţii concentrată în sămânţă. Mai este primejdios şi pentru că desfăşurarea sa îl face să semene cu o maladie. Aristeu avea pentru aceasta o expresie semnificativă: actul sexual, spunea el, „poartă în el *sumbola*" unui rău înveterat1. Caelius Aurelianus compara, punct cu punct, desfăşurarea actului sexual cu aceea a unei crize de epilepsie; descoperea exact aceleaşi faze: „agitaţie a muşchilor, gâfâit, asudare, ochii daţi peste cap, înroşirea feţei, urmată de paloare, iar la sfârşit slăbiciunea întregului corp"[163] [164]. Acesta este paradoxul plăcerilor sexuale: înalta funcţie pe care le-a acordat-o natura şi valoarea substanţei pe care trebuie s-o transmită şi, deci, s-o piardă – aceste trăsături le fac să semene cu maladiile.

161 A risteu, Des signes des maladies aiguës, II, 5 (trad. L. Renaud), p. 165.

162 Rufus din Efes, Fragments, extrase din Aetius, in Oeuvres, p. 320.

163 Aristeu, De la cure des maladies chroniques, I, 4, p. 388.

164 Caelius Aurelianus, Maladies chroniques, I, 4.

Medicii din secolele I şi II n-au fost nici primii, nici singurii care au exprimat această ambivalenţă. Dar au dezbătut în jurul ei o întreagă patologie, mai dezvoltată, mai complexă şi mai sistematică decât cea care a fost atestată până atunci. (*f*

1. Însăşi patologia activităţii sexuale este constituită în jurul a două elemente prin care se caracterizează de obicei primejdiile actului sexual: violenţa involuntară a încordării şi consumul infinit, epuizant.

Pe de o parte, există maladia excitaţiei permanente care menţine actul, prelungind la infinit mecanismul excitaţiei. Inversiunea masculină a acestui gen de afecţiune – care poartă numele de satyriasis sau priapism – toate mecanismele ce pregătesc actul sexual şi ejacularea (tensiune, agitaţie, excitaţie) sunt îmbinate şi se menţin permanent, indiferent că se produce sau nu eliminare de spermă: este o stare de excitare sexuală maladivă, care nu dispare.

Bolnavul se află într-o stare de permanentă convulsie şi face crize puternice, foarte similare cu epilepsia. Descrierea lui Aristeu poate servi drept exemplu pentru a dovedi modul cum era percepută această boală ciudată în care actul sexual este, într-un fel, abandonat sieşi, fără timp sau măsură; natura sa convulsivă şi epileptică se revelează într-adevăr aici. „Este o maladie prin care membrul intră în erecţie… Această afecţiune este o dorinţă insaţiabilă de coit pe care n-o poate linişti nici satisfacerea pasiunii; erecţia continuă şi după nenumărate juisări se manifestă printr-o

convulsionam a nervilor şi o întindem excesivă a tendoanelor, a vintrelor şi a perineului; părţile sexuale sunt inflamate şi dureroase”. Această stare permanentă este presărată de crize: bolnavii nu mai au „nici pudoare, nici reţinere în manifestările lor;…vomită şi buzele li se umplu de spume, ca la ţapii în călduri, şi răspândesc în jur acelaşi miros”; înnebunesc şi nu-şi revin decât după ce frece momentul paroxistic1. În tratatul *Despre locurile afectate*, Galenus face o descriere mult mai sobră a satyriasis-ului: „Priapismul este o creştere a membrului întreg în lungime şi în grosime, fără excitaţie venerianã şi nici creştere a căldurii naturale, ca la persoanele culcate pe spate. Pe scurt, s-ar putea spune că e o mărire permanentă a membrului” 2. După Galenus, cauza bolii este legată de mecanismele erecţiei; deci, trebuie căutată în „orificiile dilatate ale arterelor” sau în „producerea depneuma în nerv”. În realitate, el admite două cauze şi îmbinarea lor în geneza simptomelor, dar înclină să incrimineze cel mai adesea dilatarea arterelor care este, după părerea lui, un fenomen ce apare mai des decât *pneuma* „în nervii cavernoşi”. Boala se întâlneşte fie la cei cu „multă spermă” şi care, împotriva deprinderii lor, „se abţin de la coit” (cu excepţia situaţiilor în care găsesc mijloacele de „a risipi în diverse ocupaţii tot ce-i de prisos în sângele lor”), fie la cei care, practicând abstinenţa, îşi imaginează plăcerile sexuale văzând anumite spectacole excitante sau amintindu-şi scene

erotice.[165]

Satyriasisul este menţionat şi la femei. Soranus întâlneşte aici aceleaşi simptome; ele iau forma unui „prurit al părţilor genitale”. Femeile atinse de această boală sunt împinse spre actul venerian printr-un „foarte puternic impuls”, iar „la ele dispare orice idee de pudoare” 1. Dar este cert că, la femei, isteria reprezintă cel mai bine maladiile provocate de tensiunea excesivă a organelor sexuale. Galien, în orice caz, descrie în termenii următori o afecţiune în care refuză să vadă o deplasare a uterului; modificările care i-au făcut pe unii să creadă că organul deshidratat ar urca în direcţia diafragmei în căutarea umidităţii care îi lipseşte s-ar datora, spune el, fie unei retenţii a fluxului menstrual, fie unei retenţii a spermei: înfundarea vaselor le-ar provoca lărgirea şi, în consecinţă, scurtarea; s-ar opera astfel o tracţiune a uterului; dar nu acest proces în sine ar provoca toate celelalte simptome; toate ar fi rezultatul retenţiei umorilor produse, fie când ciclul este suspendat, fie când femeia îşi întrerupe raporturile sexuale: de aici, isteria constatată la femeile văduve, „în special atunci când, având raporturi regulate înainte de văduvie şi folosindu-se cu plăcere de apropierea bărbatului, ele sunt private de acest lucru” 2.

Celălalt pol al patologiei îl constituie consumul nelimitat. Este ceea ce grecii numesc *gonoree*, iar latinii *seminis effusio*. Galenus o defineşte astfel: „o eliminare involuntară de

165 Galenus, Des lieux affectés, VI, 6.

spermă”, sau „pentru a vorbi mai desluşit, o eliminare frecventă de spermă de care individul nu este conştient şi care se petrece fără erecţia membrului”. Atunci când satyriasis-ul afectează penisul, gonoreea afectează vasele spermatice cărora le paralizează „facultatea de retende” 3. Aristeu o descrie amănunţit în *Semne ale maladiilor cronice* „ca epuizarea principiilor vitale, cu cele trei efecte ale sale, slăbiciune generală, îmbătrânire precoce şi feminizarea trupului. „Tinerii atinşi de această maladie poartă în toată înfăţişarea lor amprenta fragilităţii corpului şi a îmbătrânirii; devin laşi, fără forţă, fără curaj, trândavi, proşti; încovoiaţi, incapabili de orice, palizi, efe

1 Soranus, Des maladies des femmes, I, 51. „Galenus, Des lieux affectés, VI, 5.

3 *Ibid.*, VI, 7.

minaţi, fără poftă de mâncare, cu picioarele grele, slabi, într-un cuvânt, aproape ca nişte paralitici. Boala îi duce pe unii chiar la paralizie; cum să nu fie atinsă puterea nervoasă, dacă înseşi izvoarele vieţii şi principiul regenerator sunt şubrezite? Căci sămânţa dătătoare de viaţă ne face virili, curajoşi, înfocaţi, păroşi, puternici, ne dă un timbru grav vocii, ne face capabili să gândim şi să acţionăm cu vigoare: aşa sunt bărbaţii ajunşi la pubertate. Dimpotrivă, cei lipsiţi de ea sunt zbârciţi, slabi, cu o voce piţigăiată, fără barbă şi fără păr şi seamănă cu femeile4”. În cazul gonoreei, virilitatea, principiul vital este cel care se scurge prin sex. Este o maladie ruşinoasă: în

mod cert, pentru că de multe ori este provocată de excesul de practici sexuale, dar şi în sine, prin aspectul de devirilizare produs. Este o maladie care duce în mod fatal la moarte; Celsus spunea că bolnavul moare, după puţin timp, de epuizare[166] [167]. Maladia este periculoasă nu numai pentru individ, dar, după părerea lui Aristeu, chiar şi pentru urmaşi[168] [169].

2. Dincolo de sfera proprie patologiei lor, actele sexuale sunt situate de medicina primelor două secole la intersecţia unei patogenii complexe. Pe de o parte, actele sexuale sunt susceptibile de a fi afectate, în desfăşurarea şi în satisfacerea lor convenabilă, de mai mulţi factori: de temperamentul indivizilor, de climat, de momentul zilei, de hrană, de calitatea şi de cantitatea sa. Sunt atât de fragile, încât cea mai mică deviere, cea mai neînsemnată boală riscă să le perturbe. După cum spune Galenus, pentru a beneficia de plăcerile sexuale, ar trebui să te afli într-o stare de mijloc, într-un fel de punct zero al tuturor variaţiilor organice posibile: „să te fereşti de prea mult şi de prea puţin”, să eviţi „oboseala, indigestia şi tot ce-ar fi îndoielnic privind sănătatea omului4*4.

Dar, dacă *aphrodisia* constituie o activitate atât de fragilă şi precară, ele au, în schimb, o influenţă considerabilă şi foarte întinsă asupra

166 Aristeu, Des signes des maladies chroniques, II, 5, pp. 163-165.
167 Celsus, De artibus, VI, 28.
168 Aristeu, De la cure des maladies chroniques, II, 5, p. 408.
169 Galenus, în Oribases, Livres incertains, VIII; vol. III, p. 110.

întregului organism. Lista suferinţelor, a indispoziţiilor şi a bolilor determinate de plăcerile sexuale în cazul în care nu se ţine seama fie de moment, fie de măsură, este practic deschisă. „Nu este greu, spune Galenus, să recunoşti că raporturile sexuale sunt obositoare pentru piept, plămâni, cap şi nervi” l. Rufus propune un tabel unde se suprapun, ca efecte ale abuzului de raporturi sexuale, tulburări de digestie, slăbirea vederii şi a auzului, slăbiciunea generală a organelor de simţ şi pierderea memoriei; tremurăturile convulsive, durerile de articulaţii, junghiurile; aftele din gură, durerile de dinţi, inflamarea gâtului, tuşea cu sânge, bolile vezicii şi ale rinichiului[170] [171]. Referitor la isterie, la teoriile lui Galenus obiectează cei care nu cred că simptomele, atât de numeroase şi de violente, ale isteriei pot fi pricinuite de retenţia şi de alterarea unei mici cantităţi de umoare rămase în corp în urma încetării raporturilor sexuale. La aceasta, Galenus răspunde comparând forţele nocive ale spermei alterate cu cele ale otrăvurilor puternice observate în natură: „În urma muşcăturii unui păianjen veninos se îmbolnăveşte tot corpul, deşi numai o cantitate mică de venin a pătruns printr-un foarte mic orificiu”. Efectul produs de scorpion este şi mai uimitor, pentru că simptomele cele mai violente se declanşează ime-l diat; totuşi, „ceea ce introduce prin înţepătură este aproape nimic, pielea abia dacă pare străpunsă”; torpila de mare

170 Ibid., p. 109.

171 Galenus, Des lieux affectés, VI, 5.

este şi ea un exemplu al faptului că „o cantitate mică de substanţă poate produce alterări grave” prin efectul unui singur contact. Iar concluzia lui Galenus este: „Dacă admitem că afecţiunile provocate de administrarea unei otrăvi pun stăpânire pe noi, luând naştere din propriul nostru corp, nu este deloc de mirare că sperma alterată şi reţinută produce simptome supărătoare în trupurile predispuse a fi atinse de boli663. Organele, umorile şi actele sexuale constituie în acelaşi timp o suprafaţă receptivă şi deosebit de sensibilă faţă de tot ce poate tulbura organismul şi un focar foarte puternic şi activ de inducere în tot corpul a unei lungi serii de simptome polimorfe.

3. Activitatea sexuală este principiul unor efecte terapeutice, la fel de mult ca şi a urmărilor patologice. Ambivalenţa sa face ca în anumite cazuri să ducă la vindecare, iar în altele, dimpotrivă, să inducă maladii; nu este, însă, uşor de determinat care dintre cele două efecte va predomina: este o problemă de temperament individuală dar şi de circumstanţe speciale ori de stare tranzitorie a corpului. În general, se admite lecţia hippocratică care afirmă că „împreunarea este foarte bună împotriva maladiilor pituitare”; iar Rufus comentează:, „Multe persoane, slăbite în urma unei boli, îşi revin prin această practică. Unora respiraţia le devine mai uşoară, alţii îşi recapătă pofta de mâncare pe care o pierduseră, iar la alţii determină încetarea poluţiilor nocturne”
1. De asemenea, atribuie eliminării de Spermă efecte pozitive asupra sufletului atunci când

acesta este tulburat şi are nevoie, ca şi trupul, să se debaraseze de ceea ce-l stânjeneşte: coitul alungă obsesiile şi îmblânzeşte mânia violentă; de aceea, nu există un leac mai util împotriva melancoliei şi a mizantropiei. Galenus atribuie şi el raporturilor sexuale foarte multe efecte curative, atât asupra sufletului, cât şi asupra trupului: „acest act predispune sufletul la destindere; îl face pe omul melancolic sau pe cel furios să aibă o stare mai raţională, iar unui îndrăgostit îi moderează înflăcărarea excesivă, chiar dacă are raporturi cu o altă femeie decât cea iubită; mai mult, femelele de animale, care devin feroce după fatare, se îmblânzesc în urma coitului”; în ce priveşte efectele raporturilor sexuale asupra trupului uman, Galenus vede o dovadă a acţiunii lor în faptul că, odată cu începerea vieţii sexuale, băiatul devine „păros, înalt, viril”, în vreme ce mai înainte era „imberb, scund şi feminin” 2.

Galenus mai subliniază şi efectele opuse pe care le pot avea raporturile sexuale, după condiţiile în care se află subiectul: „coitul îi face să atingă punctul maxim al slăbiciunii pe cei cu o constituţie fragilă, dar cei ale căror forţe sunt intacte, dar au probleme cu [172]umorile, nu vor fi afectaţi pentru moment îi încălzeşte pe cei slăbiţi, dar mai apoi corpul acestora se răceşte considerabil 6; sau, în timp ce unii „încă din tinereţe rămân slăbiţi după coit, alţii, care n-au

172 Rufus din Efes, Fragments, extrase din Aetius, Oeuvres, pp. 320-321. Cf. şi textul din Oribases, VI, vol. 1, 541.

raporturi sexuale cu o frecvenţă normală, îşi simt capul greu, sunt neliniştiţi, fac febră, îşi pierd pofta de mâncare şi au o digestie mai proastă661. Galenuş menţionează cazul anumitor temperamente pentru care eliminarea spermei provoacă maladii sau stări de rău, cu toate că şi retenţia sa este nocivă: „Unii bărbaţi au o spermă abundentă şi caldă care trezeşte permanent nevoia de a o elimina; şi totuşi, după eliminare, simt un rău în capul pieptului, epuizare, slăbiciune şi o uscăciune în tot corpul; slăbesc, li se duc ochii în fundul capului, iar dacă, crezând că toate aceste neplăceri vin din faptul că au raporturi sexuale, se abţin de la ele, simt dureri de cap şi de stomac, au greţuri, şi astfel nu au niciun avantaj important de pe urma abstinenţei lor” 2.

În jurul acestor efecte pozitive sau negative au fost create numeroase dezbateri referitoare la anumite chestiuni precise: spre exemplu, problema poluţiilor nocturne. Rufos relatează părerea celor care cred că pierderile de sămânţă în somn sunt „mai puţin neplăcute”; cât despre el, se opune acestei teorii, considerând că „poluţiile destind şi mai mult corpul, care oricum se relaxează în timpul somnului663. Iar Galenus nu vede nicio uşurare la cei care, abţinându-se de la raporturile sexuale de teama efectelor nocive, suferă, în schimb, de poluţii nocturne4. Mult mai importantă, fără îndoială, a fost dezbaterea referitoare la convulsiile copilului şi la dispariţia lor la pubertate. Se admitea adesea, dată Fiind asemănarea dintre ejaculare şi spasm, că

adolescenţiiatinşi de convulsii se puteau vindeca datorită primului contact sexual; după opinia lui Rufos, actul sexual vindecă epilepsia şi durerile de cap, la intrarea în pubertatcă. Ca terapie împotriva acestor spasme, unii medici reco[173]mandau pentru copiii suferinzi începerea mai devreme a raporturilor sexuale. Aristeu critica această metodă, pentru că ea încălca legile naturii care a fixat ea însăşi timpul cel mai potrivit şi pentru că ea declanşează sau prelungeşte maladia pe care medicii urmăreau s-o evite: medicii care dau asemenea prescripţii, spune Aristeu „ignoră faptul că natura are un timp anume în care-şi aplică ea singură leacurile, operând schimbările cuvenite; astfel, ea pregăteşte pentru fiecare vârstă, secreţiile necesare pentru sămânţă, barbă şi păr. Ce medic ar putea, astfel, să producă asemenea schimbări care au o origine foarte precisă? în felul acesta, mai degrabă putem cădea în capcana pe care am fi vrut s-o evităm, căci este ştiut că aceia ce-au practicat prea devreme raportul sexual au fost atacaţi de boală, ca o pedeapsă” 1. Dacă, într-adevăr, convulsiile dispăreau când se atingea vârsta pubertăţii, nu practicarea plăcerilor sexuale era responsabilă, ci o transformare generală a echilibrului şi a rolului umorilor.

173 Ibid., VI, 37; voi. I,p. 537.

2 Ibid., X; voi. 111, p. 113.

3 Rufos din Efes, în Oribases, VI, 38; vol. 1, p. 542.

4 Galenus, în Oribases, Livres incertains, X; voi. III, p. 113.

5 Rufos din Efes, Fragments, extrase din Aetius, Oeuvres, p. 320.

4. Cel mai important lucru, este, fără îndoială, tendinţa de a se acorda efecte pozitive abstinenţei sexuale. E adevărat, aşa cum s-a văzut, că medicii semnalează tulburările care pot fi consecinţa abstinenţei, dar le observă în general la subiecţi care obişnuiau raporturi sexuale frecvente şi la care întreruperea provoacă un soi de schimbare brutală de regim: este vorba de cazul relatat de Galenus în tratatul *Despre locurile afectate*, referitor la un bărbat care, schimbându-şi toate obişnuinţele de până atunci, procedase la fel şi cu activitatea sexuală[174] [175]; sunt constatate şi la subiecţi a căror spermă are anumite însuşiri ce-i fac eliminarea necesară. Galenus a văzut bărbaţi care ca efect al acestei privaţiuni au devenit „amorţiţi şi trândavi”, iar alţii „morocănoşi fără motiv şi descurajaţi”; aceste observaţii i-au îngăduit să stabilească faptul că, în principiu, „retenţia de spermă este foarte dăunătoare indivizilor tineri şi puternici a căror spermă este în mod natural abundentă şi formată din umori nu pe de-a-ntregul sănătoase, care duc o viaţă destul de lipsită de activitate fizică, care după ce s-au folosit intens de plăcerile sexuale, dintr-odată încetează să le mai practice” 1. Faptul că abstinenţa sexuală este nocivă pentru organism nu este, aşadar, considerat ca un fapt general ce poate fi observat la oricine, ci mai degrabă ca o urmare a unor date specifice ce ţin fie de starea organismului, fie de un anume regim de viaţă. Nu

174 Aristeu, De la cure des maladies chroniques, I, 4, p. 388,

175 Galenus, Des lieux affectés, VI, 5; trad. Daremberg, II, p. 688.

există raţiuni pentru care, în sine, şi fără alte consideraţii, abstinenţa ce reţine în corp substanţa spermatică să fie socotită dăunătoare.

De multă vreme, înalta valoare vitală recunoscută umorii spermatice permisese atribuirea unor efecte pozitive abstinenţei riguroase a atleţilor. Exemplul mai este şi acum citat cu regularitate; chiar pentru a urma acest model, un bolnav al lui Galenus se hotărâse să renunţe la orice activitate sexuală, fără să ia în considerare faptul că până atunci dusese o viaţă total diferită şi că efectele abstinenţei sale nu puteau fi aceleaşi. Aristeu, care descrie efectele binefăcătoare ale „umorii dătătoare de viaţă” care este sperma – ea îi face pe bărbaţi virili, curajoşi, impetuoşi, robuşti, conferă profunzime vocii şi îi face capabili să acţioneze viguros – crede că, în principiu, un bărbat cumpătat „şi care-şi păstrează sămânţa” devine prin chiar acest fapt „atât de robust, curajos şi îndrăzneţ încât îşi poate întrece puterile cu ale animalelor celor mai feroce”. Evocă exemplul atleţilor sau al animalelor care devin cu atât mai puternice cu cât îşi păstrează sămânţa; astfel, „persoanele cele mai puternice ajung, din cauza necumpătării (*akrasia*), mai slabe decât cei mai slabi, iar cei mai slabi, prin cumpătare (*enkrateia*) ajung mai puternici decât cei mai puternici (*kreittones*) ”[176] [177], în schimb, valoarea abstinenţei era mai greu recunoscută la femei, în măsura în care ele erau considerate ca fiind

176 Galenus, ibid., pp. 687-689.

177 Aristeu, Des signes des maladies chroniques, II, 5, p. 165.

menite, din punct de vedere social şi fiziologic, căsătoriei şi procreaţiei. Cu toate acestea, Soranus, în *Tratatul despre bolile femeilor*, evoca argumentele unei discuţii ce pare să fi fost importantă la vremea sa, despre avantajele şi neajunsurile virginităţii. Cei care o critică înfăţişează maladiile ca fiind provocate de umori care nu se scurg, precum şi de dorinţele pe care abstinenţa nu ajunge să le domolească. Adepţii virginităţii subliniază, dimpotrivă, că femeile evită astfel primejdiile maternităţii, ignoră dorinţa, deoarece nu cunosc nici plăcerea, şi păstrează în ele puterea pe care o conferă sămânţă.

Cât despre Soranus, el admite că virginitatea poate avea neajunsuri, dar le observa mai ales la femeile ce trăiesc „închise în temple”, private fiind de „exerciţii utile”. Estimează, ca regulă generală, că virginitatea pe viaţă este salutară pentru ambele sexe1. După părerea sa, apropierea sexuală n-ar avea, aşadar, nicio justificare naturală în păstrarea sănătăţii indivizilor; doar necesitatea de supravieţuire a rasei umane o face necesară; mai mult decât regimul personal, ea este impusă de „legea comună a naturii”.

În mod cert, abstinenţa sexuală nu este socotită ca o datorie şi nici actul sexual înfăţişat ca fiind ceva rău. Dar se observă cum, în dezvoltarea temelor care erau deja explicit formulate de gândirea medicală şi filosofică a secolului al IV-lea, a avut loc o anumită inflexiune: o insistenţă asupra ambiguităţii efectelor activităţii sexuale, extinderea corelaţiilor

recunoscute în întregul organism, accentuarea propriei sale fragilităţi şi puteri patogenice, valorizarea conduitelor abstinenţei, aceasta fiind valabil pentru ambele sexe. Altă dată, primejdiile practicii sexuale erau considerate ca venind din partea violenţei involuntare şi a consumului fără măsură; acum, sunt descrise, mai degrabă, ca efectul unei fragilităţi generale a trupului uman şi a funcţionării sale.

În aceste circumstanţe, este uşor de înţeles ce importanţă poate căpăta regimul *aphrodisiei* în administrarea vieţii personale. Referitor la acest aspect, Rufus foloseşte o expresie remarcabilă, care leagă foarte explicit pericolul practicii sexuale de principiul fundamental al preocupării de sine: „Cei care practică raporturile sexuale, şi mai ales cei ce o fac fără măsură, trebuie să aibă grijă de ei înşişi cu mai multă rigoare decât alţii, pentru ca, aducându-şi trupul în cea mai bună condiţie posibilă, să resimtă mai puţin efectele nocive ale acestor raporturi (*hë ek ton aphrodisiôn binbë*) ”[178] [179].

Regimul plăcerilor

Aşadar, actele sexuale trebuie să fie supuse unui regim extrem de prevăzător. Dar acest regim este foarte diferit de ceea ce ar putea fi un sistem de prescrieri care ar încerca să definească o formă „naturală”, legitimă şi acceptabilă de practici. De remarcat că în aceste regimuri nu se spune aproape nimic despre tipurile de acte sexuale

178 S oranus, Traité des maladies des femmes, I, 7.

179 Rufiis din Efes, în Oribases, Livres incertains, III, p. 112.

acceptabile sau despre cele respinse de natura. Rufus, de pildă, aminteşte în trecere relaţiile cu băieţii; mai face aluzie şi la poziţiile posibile ale partenerilor: dar nu o face decât pentru a traduce imediat primejdiile în termeni cantitativi; anumite poziţii cer un consum mai mare decât altele1. Este remarcabil, de asemenea, caracterul mai mult „concesiv" decât „normativ" al acestor regimuri. Abia după ce a amintit efectele patogene ale activităţii sexuale – dacă este exagerată şi practicată într-un mod necuvenit – Rufus va propune regimul pe care-l crede el potrivit, după ce afirmă în principiu că aceste acte „nu sunt neapărat dăunătoare, sub toate aspectele, cu condiţia să se ţină cont de oportunitatea actului, de măsură şi de starea sănătăţii persoanei care-l practică"[180] [181]. Tot într-o manieră restrictivă Galenus recomandă să nu se „interzică total oamenilor practicarea raporturilor sexuale"[182]. Acestea sunt regimurile circumstanţiale care vor necesita mai multe precauţii pentru a se stabili condiţiile ce vor stânjeni cel mai puţin actul sexual şi pe cele în care el va afecta cel mai puţin ansamblul echilibrelor. Sunt reţinute patru variabile: cea a momentului util pentru procreaţie, cea a vârstei subiectului, cea a momentului (anotimp sau oră a zilei) şi cea a temperamentului

180 Rufus din Efes, în Oribases, VI, 38; voi. III, pp. 540-541. Rufus mai notează că poziţia în picioare e obositoare.

181 Ibid., p. 541.

182 Galenus, în Oribases, Livres incertains, VIII; vol. III, p. 110. De observat la Celsus o judecată moderată. „Nu trebuie nici să exagerezi, dar nici să te temi de coit" (Traité de médecine, I, 1, p. 41).

individual.

1. *Regimul plăcerilor sexuale şi procreaţia*. Era o temă tradiţională aceea că pentru a avea descendenţi reuşiţi – *euteknia* – sunt necesare anumite precauţii. Dezordinile în procreare marchează progenitura. Nu numai pentru că descendenţii le seamănă părinţilor, ci pentru că poartă în ei trăsăturile actului datorită căruia s-au născut. Vă amintiţi recomandările lui Aristotel şi ale lui Platon1. Faptul că actul sexual, în finalitatea sa procreatoare, necesită multă grijă şi o pregătire detaliată este un principiu recurent în regimurile medicale ale epocii imperiale. Acestea prescriau în primul rând o pregătire îndelungată; este vorba despre crearea unei condiţii generale a trupului şi a sufletului, menită să producă sau să păstreze în individ calităţile cu care ar trebui să fie impregnată sămânţa şi care îşi vor pune amprenta asupra embrionului; părinţii trebuie să se constituie pe ei înşişi ca imagine prealabilă a copilului dorit. Un pasaj din Ateneus, citat de Oribases, este foarte explicit: cei ce-şi propun să aibă copii trebuie să aibă sufletul şi trupul în cea mai bună condiţie posibilă; cu alte cuvinte, sufletul să fie liniştit şi complet scutit de durere, de griji şi oboseală sau de altă afecţiune: trupul să fie sănătos şi în perfectă stare în toate privinţele[183] [184]. Mai este necesară şi o pregătire mai apropiată: o oarecare abstinenţă în timpul căreia sperma să se acumuleze, să se adune, să prindă

183C f. L’Usage des plaisirs, cap. 3.

184 Athenaios, în Oribases, Livres incertains, VII; vol. III, p. 107.

putere, iar excitaţia să capete intensitatea necesară (raporturile sexuale prea frecvente împiedică sperma să atingă gradul de elaborare maxim în care are putere deplină); este prescris un regim alimentar destul de strict: fără hrană prea fierbinte sau prea umedă, ci un simplu „prânz uşor ce va pregăti excitaţia necesară actului sexual care nu trebuie să fie stânjenit de elemente abundente”; vor fi evitate proasta digestie şi starea de beţie; în fond, este necesară o purificare generală a trupului pentru a se atinge liniştea necesară funcţiei sexuale, aşa cum „ţăranul îşi seamănă ogorul după ce l-a curăţat de toate plantele parazite” 1. Când dă aceste sfaturi, Soranus nu este de aceeaşi părere cu aceia care recomandă, pentru o bună procreaţie, perioada lunii pline; esenţial este să se aleagă „momentul în care individul se bucură de plenitudinea sănătăţii sale”; aceasta, din raţiuni fiziologice (umorile nocive care se produc în corp riscă să împiedice sămânţa să adere la peretele uterului), dar şi din raţiuni morale (embrionul se impregnează cu starea părinţilor).

Există, desigur, un moment mai favorabil decât altele în ciclul femeii. După o foarte veche metaforă, care va avea o viaţă lungă şi în creştinism, „nu orice anotimp este bun pentru însămânţare; tot astfel, nu orice moment este favorabil seminţei expulzate în uter, prin apropieri sexuale” 2. Soranus estimează acest moment favorabil imediat după menstruaţie. Argumentele sale se bazează pe metafora, care de altfel nu-i

aparţine, a poftei3: uterul este avid, consumă, se încarcă de hrană: când de sânge (în timpuri normale), când de sămânţă (în momentul fecundaţiei). Actul sexual, pentru a avea ca rezultat procreaţia, trebuie să aibă loc într-un moment favorabil şi în acest ritm alimentar. Nu înainte de menstruaţie, „căci aşa cum un stomac plin de hrană este gata să dea afară surplusul, să vomeze şi să arunce afară orice hrană, tot astfel se întâmplă cu uterul plin de sânge”. Nu în timpul menstruaţiei, care este un soi de vomare naturală în care sperma riscă să fie antrenată. Nici imediat după încetarea scurgerii: în acest caz, uterul, uscat şi răcit, nu mai este în stare să primească sămânţa. Momentul favorabil este acela când „scurgerea este pe cale să înceteze”, uterul este încă sângerând, încălzit şi „din acest motiv, plin de pofta de a primi sperma” 4. Pofta [185]

care renaşte în corp după această curăţire a uterului se manifestă la femeie printr-o dorinţă ce o îndeamnă spre raporturi sexuale1.

Dar aceasta nu este totul. Însuşi actul sexual, pentru ca fecundarea să se producă în bune condiţii şi progenitura să aibă toate calităţile posibile, trebuie să fie efectuat după ce s-au luat anumite precauţii; Soranus nu este deloc precis în privinţa acestui subiect. Indică doar necesitatea unui comportament măsurat şi calm, cu evitarea oricăror neglijenţe şi tulburări de care s-ar putea impregna embrionul, deoarece el le-ar fi, într-o oarecare măsură, oglinda şi martorul: „Pentru ca

185 Citat în Oribases, XXII, 7; voi III. p. 70.

foetusul să nu fie neplăcut impresionat de vederea beţiei simţurilor străine lui" se cuvine „ca femeia să fie sobră în timpul îmbrăţişărilor. Deseori copiii seamănă foarte mult cu părinţii, nu numai la corp, dar şi la spirit: este nevoie de o linişte perfectă pentru ca foetusul să nu semene cu un om beat în delir"[186] [187]. În sfârşit, în timpul sarcinii, raporturile sexuale trebuie să fie moderate: suprimate chiar în prima perioadă, deoarece actul sexual „imprimă o mişcare întregului trup şi niciun alt organ n-are nevoie de mai multă odihnă decât uterul şi tot ce-l înconjoară: întocmai precum stomacul, îşi expulzează conţinutul atunci când este scuturat"[188]. Unii, cum ar fi Galenus, consideră că raporturile sexuale pot fi restabilite în timpul sarcinii, dar cu măsură: „Nu este bine pentru femeile gravide nici să se abţină complet, dar nici să le practice prea des: căci la femeile care trăiesc în abstinenţă, naşterea este mai grea, în timp ce la acelea care practică prea des actul sexual, copilul este slab; pot chiar să şi avorteze"[189].

Există deci o întreagă guvernare a *aphrodisiei* al cărei principiu şi raţiuni de a fi se situează în pregătirea descendenţei. Nu că practicarea raporturilor sexuale ar fi fost obligatorie doar pentru a avea copii: dacă sunt stabilite cu atâta grijă condiţiile de fecunditate

186 Soranus, Traité des maladies des femmes, 1, 10.
187 Ibid., I, 10.
188 Ibid,, I, 14.
189 Galenus, în Oribases, Livres incertains, VI; vol. III, p. 102;

probabilă, aceasta nu se întâmplă pentru a se fixa prin ele fimite ale actului legitim, ci sunt considerate sfaturi utile pentru orice om atent la progenitura sa. Şi dacă aceasta constituie o preocupare importantă pentru cei care zămislesc, este sub forma unei datorii pe care părinţii şi-o asumă faţă de copiii lor; şi totodată, ca pe o obligaţie faţă de ei înşişi, din moment ce este bine pentru ei să aibă copiii cel mai bine înzestraţi. Aceste obligaţii care înconjoară procreaţia definesc un întreg ansamblu de erori posibile. Ele sunt atât de numeroase şi fac să intervină atâţia factori, încât puţine procreării ar fi reuşite, dacă n-ar fi natura pentru a compensa cu abilitate lipsurile şi a evita dezastrele. Cel puţin aşa justifica Galenus necesitatea de a fi luate numeroase precauţii şi în acelaşi timp faptul că, deşi regulile nu sunt respectate, multe naşteri sunt reuşite: „Taţii care ne zămislesc şi mamele care ne hrănesc la sânul lor rareori acţionează bine şi comit deseori greşeli în timpul actului de procreare; bărbaţii şi femeile se împreunează într-o asemenea stare de beţie şi de saţietate, încât numai ştiu în ce parte a lumii se află. Astfel, încă de la naştere, fructul concepţiei este corupt. Mai trebuie amintite apoi greşelile femeii gravide care, din trândăvie, neglijează să facă unele exerciţii uşoare, se îndoapă cu mâncare, se lasă pradă furiei şi vinului, se foloseşte prea mult de băi şi de acte sexuale(*akairi în aphrodisidn*), Cu toate acestea, natura rezistă acestor dezordini şi remediază cea mai mare parte dintre ele”. Ţăranii

sunt grijulii când îşi însămânţează ogorul, dar, notează Galenus reluând temele socratice ale preocupării de sine, oamenii „care nu acordă mare valoare fiinţei lor” nu vor fi mai atenţi nici cu propriii lor copii1.

2. *Vârsta subiectului*. Practicarea plăcerilor nu trebuie să se prelungească prea mult şi nici să înceapă prea devreme. Raporturile sexuale sunt primejdioase la o vârstă înaintată: epuizează trupul ce nu mai este în stare să reconstituie principiile ce i-au fost sustrase[190] [191]. Ele sunt dăunătoare, totuşi, şi dacă individul este prea tânăr. Opresc creşterea şi tulbură dezvoltarea semnelor pubertăţii – rezultatul dezvoltării interne a principiilor seminale. „Nimic nu stânjeneşte mai mult progresul sufletului şi al corpului decât practicarea prematură şi excesivă a raporturilor sexuale” 1. Iată ce părere are despre aceasta Galenus: „Mulţi tineri sunt atacaţi de boli incurabile din pricina raporturilor sexuale, pentru că au dorit să forţeze, din răsputeri, timpul prescris de natură”[192] [193]. Care e acest „timp prescris”? Este oare apariţia sau confirmarea semnelor pubertăţii? Toţi medicii admit că aceasta se situează pentru băieţi în jurul vârstei de paisprezece ani. Dar, în aceeaşi măsură, sunt de acord că accesul la *aphrodisia* nu trebuie să aibă loc atât de devreme. Nu întâlnim nicio specificare

190 Galenus, De l'utilité des parties, XI, 10.

191 Galenus, în Oribases, Livres incertains, VIII; vol. III, p. 110.

192 Athenaios, în Oribases, Livres incertains, XXI; vol. III, p. 165.

193 Galenus, în Oribases, Livres incertains, VIII; voi. 111, p. 1,11.

asupra vârstei la care se pot începe raporturile sexuale. Oricum, trebuie să treacă mai mulţi ani, în răstimpul cărora corpul îşi formează lichidul seminal care nu e recomandat să fie eliminat înainte de vreme. De aici, necesitatea unui regim specific, destinat să asigure abstinenţa adolescenţilor. Medicii prescriu, conform tradiţiei, o viaţă de exerciţii fizice intense. Ateneus crede că: „Deoarece producerea de spermă începe la această vârstă (paisprezece ani), iar tinerii sunt îndemnaţi spre raporturi sexuale de pofte arzătoare, trebuie să practice numeroase exerciţii fizice, pentru ca, obosindu-şi trupul şi sufletul, să-şi poată înăbuşi încă de la început dorinţele”[194].

În ce priveşte fetele, problema este întrucâtva diferită. Practica mariajului de timpuriu îndemna fără îndoială la recunoaşterea faptului că primele raporturi sexuale şi maternitatea puteau avea loc de îndată ce ciclul menstrual devenea regulat la fete[195]. Aceasta era opinia lui Soranus, care afirma că pentru fixarea vârstei căsătoriei, trebuiau luate în considerare criteriile organice, şi nu sentimentul fetelor; acesta, prin educaţie, se poate trezi înaintea corpului; „cum sămânţa trebuie să devină germenele unei noi fiinţe”, procrearea este periculoasă dacă trupul femeii încă n-a atins maturitatea necesară pentru această funcţie; în consecinţă, este bine ca ea să rămână fecioară până ce menstruaţia apare în mod

194 Athenaios, în Oribases, Livres incertains, XXI; vol. III, pp. 164-165.

195 Despre raporturile dintre vârsta la care putea avea loc căsătoria şi problematizările sănătăţii şi ale femeii, cf. A. Rousselle, Pomela, pp. 49-52.

spontan1. Alţi medici recomandă o vârstă şi mai târzie. Astfel, Rufus din Efes crede că o sarcină înainte de optsprezece ani riscă să nu fie favorabilă nici mamei nici copilului. El aminteşte că această vârstă fusese recomandată, cu mult timp în urmă, de Hesiod; mai aminteşte şi că vârsta de mai sus – după părerea unora prea târzie – nu avea, într-o epocă demult apusă, neajunsurile care au apărut mai târziu: pe atunci, femeile aveau o viaţă la fel de activă ca bărbaţii; excesul de hrană şi trândăvia sunt cele care provoacă tulburări fetelor nemăritate făcând să apară necesitatea raporturilor sexuale care să regleze ciclul menstrual. Soluţia propusă de Rufus este cea a unei căsătorii relativ târzii (către optsprezece ani), dar anticipată de un regim care trebuie să însoţească existenţa fetei chiar dinainte de pubertate; în copilărie, fetiţele să trăiască împreună cu băieţii, dar de cum împlinesc vârsta la care sunt despărţite cele două sexe, fetele să fie supuse un regim riguros: fără carne, fără mâncăruri prea consistente, deloc sau foarte puţin vin, plimbări lungi, exerciţii. Părinţii trebuie să nu uite că pentru ele „lenevia e tot ce poate fi mai dăunător” şi că „e avantajos să facă exerciţii ce duc la încălzirea corpului, dar în aşa fel încât să-şi păstreze feminitatea şi să nu capete o înfăţişare virilă”. Participarea la coruri unde se cântă şi se dansează pare a corespunde celei mai bune forme de exerciţiu: „Corurile n-au fost inventate doar pentru proslăvirea divinităţii, ci şi pentru

sănătatea oamenilor „[196] [197].

3., *Momentulfavorabil Kairos-m* actului sexual este subiectul a numeroase discuţii. În privinţa cronologiei generale, se admite calendarul tradiţional: iarna şi primăvara sunt cele mai bune anotimpuri; toamna este acceptată de către unii şi respinsă de alţii; în general, se recomandă, pe cât posibil, abstinenţa în timpul verii[198].

Stabilirea orei ţine, în schimb, de diverse consideraţii. În afară de motivele religioase amintite de Plutarh1, chestiunea momentului este legată de exerciţii, de mese şi de digestie. Este mai bine ca înainte de raporturile sexuale să nu aibă loc exerciţii fizice prea intense care ar îndrepta spre alte părţi ale corpului resursele necesare; şi invers, după dragoste, sunt recomandate băile şi fracţiile. Nu este bine să practici *aphrodisia* înainte de masă, când eşti flămând, căci, în aceste condiţii, actul nu oboseşte, dar îşi pierde din forţă[199] [200]. Trebuie evitate mesele îmbelşugate şi băutura prea multă. Timpul digestiei este întotdeauna dăunător: „Iată de ce coitul în mijlocul nopţii e înşelător: atunci, alimentele nu sunt încă digerate; la fel şi dimineaţa devreme, pentru că s-ar putea să mai existe alimente prost digerate în stomac şi pentru

196 Soranus, Traité des maladies des femmes, I, 8.

197 Rufus din Efes, în Oribases, Livres incertains, II; voi. Ill, pp. 82-85.

198 Cetsus, Traité de médecine, 1,3; Rufus din Efes, în Oribases, VI, 38; vol. 1, p. Galenus, în Oribases, Livres incertains, VIII; p. 110. Despre împărţirea pe

199a notimpuri a plăcerilor, cf. Practicarea plăcerilor, cap. 11.

200 Rufus din Efes, în Oribases, VI, 38; vol. I, p. 540 şi urm.

că tot ce e inutil n-a fost evacuat încă, prin urină şi scaun. „[201]. Aşa că până la urmă, cel mai favorabil moment va fi cel de după o masă potrivită şi înaintea culcării sau, eventual, în timpul siestei de după masa de prânz. După părerea lui Rufus, chiar natura şi-ar fi arătat preferinţa pentru acest moment, înzestrând corpul cu cea mai puternică excitaţie în aceste momente. De altfel, dacă vrea să aibă copii, bărbatul să „se consacre apropierii sexuale după ce a mâncat şi a băut bine, în vreme ce femeia trebuie să urmeze un regim mai puţin întăritor; trebuie, aşadar, „ca unul să dea, iar celălalt să primească" 4. Galenus e de aceeaşi părere: recomandă momentul dinaintea culcării, după „o cină consistentă, dar care să nu stânjenească"; în acest fel, alimentele hrănesc şi întăresc trupul, iar somnul face să treacă oboseala; în plus, este cel mai adecvat moment pentru a avea copii, „deoarece femeia reţine mai bine sperma în timp ce doarme*[202]; în fine, chiar natura îşi arată preferinţa pentru această oră trezind dorinţa[203].

4. *Temperamentele individuale*. Rufus afimia ca principiu general că naturile apte pentru împreunare sunt cele „mai mult sau mai puţin calde şi umede" 4; activitatea sexuală este mai curând defavorabilă constituţiilor reci şi uscate. Pentru a menţine sau a restabili umiditatea caldă

201 Ibid., p. 547.

202 Ibid., p. 549.

2033 Galenus, în Oribases, Livres incertains, VIII; voL 111, p. 111. Pentru Celsus, e preferabilă noaptea „cu condiţia să nu mănânci şi să nu lucrezi imediat după aceea" (Traité de médecine, I, 1, p. 41).

de care are nevoie individul pentru aphrodisia, e bine să adopte un regim, complex şi totodată continuu, de exerciţii potrivite şi hrană corespunzătoare. În jurul activităţii sexuale şi pentru păstrarea echilibrului pe care ea riscă să-l compromită, este necesară impunerea unui anumit mod de viaţă. Este util să se bea vin alb şi să se mănânce pâine coaptă în cuptor (umiditatea sa e utilă ca pregătire sau reglare); să se consume carne de ţap, de miel, de pasare, de cocoş de munte, de potârniche, de gâscă, de raţă; ca animale marine, de caracatiţă şi moluşte; hapi, fasole, fasole verde, mazăre (pentru căldura lor) şi struguri (pentru conţinutul în apă). Cât despre activităţii potrivite, se recomandă mersul pe jos sau călare, alergarea, nici prea rapidă, nici prea lentă; dar fără exerciţii violente sau gesturi excesive precum cel al aruncării suliţei (care deturnează spre alte părţi ale corpului materia hrănitoare), fără bai fierbinţi, fără încălziri şi răcoriri; fără o muncă prea intensa; trebuie evitat, de asemenea, tot ce contribuie la obosirea corpului – furia, bucuria prea vie sau durerea[204].

Lucrarea sufletului

Regimul recomandat pentru plăcerile sexuale pare a fi în întregime centrat asupra corpului: starea sa, echilibrele, afecţiunile, dispoziţiile generale sau trecătoare în care se află apar ca variabile principale care trebuie să determine conduitele. Într-un fel, trapul face legile trupului. Totuşi, sufletul îşi are rolul său şi medicii îl aduc în

204S orarius, Traité des maladies des femmes, 1, 8.

scenă: deoarece el este cel care riscă neîncetat să antreneze trapul dincolo de mecanica sa proprie şi de nevoile sale elementare; el incită individul să aleagă momente neprielnice „să acţioneze în împrejurări îndoielnice, să se împotrivească înclinaţiilor fireşti. Dacă oamenii au nevoie de un regim care ţine seama cu atâta meticulozitate de toate elementele fiziologiei, este pentru că ei tind în permanenţă să se îndepărteze de ea ea urmare a imaginaţiei, a pasiunilor şi a iubirilor lor. Chiar vârsta optimă pentru instaurarea raporturilor sexuale este controversată atât în privinţa fetelor, cât şi a băieţilor: educaţia şi obişnuinţele pot face ca dorinţa să apară la momentul nepotrivit1.

Un suflet raţional are deci de un dublu rol: acela de a stabili pentru trup un regim care să fie determinat efectiv de natura sa, de tensiunile sale, de starea în care se află; însă sufletul nu va putea stabili corect regimul trapului decât cu condiţia de a fi operat asupra lui însuşi un adevărat travaliu: decât dacă a eliminat erorile, a redus forţa imaginaţiei şi şi-a stăpânit dorinţele care-l fac să nesocotească legile sobre ale corpului. Ateneus – la care influenţa stoicilor este vizibilă – defineşte foarte limpede această lucrare a sufletului asupra lui însuşi ca o condiţie a unui bun regim somatic: „Ceea ce li se potriveşte adulţilor este un regim complet pentru suflet şi pentru corp… a-i linişti stările de excitaţie (*hormai*) şi a face în aşa fel ca dorinţele noastre (*prothumiai*) să nu ne întreacă puterileul. Nu este vorba în acest regim despre instaurarea unei lupte a sufletului împotriva

trupului; şi nici de stabilirea unor mijloace prin care sufletul ar putea să se apere de trup: mai curând este vorba ca sufletul să se îndrepte singur pentru a putea conduce trupul după o lege care este chiar a acestuia.

Medicii descriu acest efort referindu-se la trei elemente din pricina cărora subiectul riscă să fie purtat dincolo de necesităţile organismului: avântul dorinţei, prezenţa imaginilor, dependenţa de plăcere.

1. Nu se pune problema, în regimul medical, ca dorinţa să fie eliminată. Natura a înzestrat cu ea toate speciile animale pentru ca fiecare dintre sexe, excitându-se, să fie atras de celălalt. Nimic n-ar fi aşadar mai nociv şi mai împotriva naturii decât încercarea de a priva *aphrodisia* de foiţa naturală a dorinţei; individul nu trebuie niciodată, din dorinţa de desfrâu sau pentru a înşela epuizarea pricinuită de vârstă, să forţeze natura. Să nu aibă raporturi sexuale *aneu epithumein*, fără a simţi dorinţa: acesta este sfatul lui Rufus din tratatul *Despre satyriasis*. Această dorinţă, însă, are două aspecte: apare şi în corp şi în suflet. Chiar în corelaţia dintre ele se situează problema regimului. Trebuie procedat astfel încât îndemnurile dorinţei să fie coordonate şi adaptate cât mai exact posibil. Rufus are o expresie remarcabilă: „Cel mai bine este ca omul să aibă raporturi sexuale atunci când e îndemnat în acelaşi timp de dorinţa din suflet şi de nevoia din

trup”[205] [206].

Se întâmplă ca această corelaţie naturală să fie compromisă chiar de trup. Acesta se înfierbântează singur; nimic din suflet nu corespunde excitaţiei sale. Se dedă unui soi de pure dezlănţuiri.

Atunci, actul sexual devine de-a dreptul „paroxistic”, după cum afirmă Rufus1. La această excitaţie pur fizică se referă Rufus când aminteşte de *hormai* ce însoţesc semnele prevestitoare ale maniei sau ale epilepsiei[207] [208]. Tot ea se produce, dar sub altă formă, în satyriasis sau în gonoree: organele sexuale se excită singure în prima dintre maladii, iar în cea de a doua „sămânţa se scurge în cantităţi mari, în absenţa actului sau a unei imagini din vis”; bolnavul, antrenat de mecanica înnebunită a trupului său, slăbeşte şi „moare de epuizare după câtva timp663.

Sufletul, dimpotrivă, poate scăpa formelor şi limitelor dorinţei care se manifestă în trup. Cuvântul pe care îl folosesc Rufus şi Galenus pentru a exprima acest exces este semnificativ: *doxa*. Sufletul, în loc să fie atent doar la necesităţile trupului, se lasă antrenat de reprezentări proprii care nu au nicio corespondenţă în organism. Reprezentări zadarnice şi vide (*kenai*). Aşa cum nici trupul nu trebuie să înfierbânte în lipsa dorinţei din suflet,

205 Athenaios, în Oribases, Livres incertains, 21; voi. Ill, p. 165.

206 Rufus din Efes, în Oribases, VI, vol. I, p, 549.

207 Rufus din Efes, Oeuvres, p. 75.

208 Rufus din Efes, în Oribases, VI; vol. 1, p. 550.

sufletul nu trebuie să depăşească ceea ce îi cere trupul şi ce-i dictează nevoile sale. În primul caz este vorba de o maladie ce ar putea fi probabil corectată prin leacuri; în cel de al doilea, se recomandă mai ales aplicarea unui regim moral propriei fiinţe. Rufus propune formula „a supune sufletul şi a-l face să dea ascultare trupului664.

Pare o recomandare paradoxală dacă ne gândim la tema atât de împământenită care spune că sufletul nu trebuie să se lase în voia cerinţelor trupului. Dar trebuie s-o înţelegem în contextul său teoretic şi medical exact, inspirat poate din stoicism. Supunerea voluntară a trupului trebuie să fie înţeleasă ca ascultarea unei raţiuni care a respectat ordinea naturală şi a aranjat, conform scopurilor sale, mecanica trupului. Din cauza acestei raţiuni naturale *doxai* riscă să abată sufletul şi să trezească dorinţe excesive; spre ea trebuie să-şi îndrepte atenţia regimul medical raţional şi întemeiat pe cunoaşterea fiinţei. În această calitate, exemplul lumii animale care atât de adesea fusese folosit pentru a descalifica poftele umane poate, dimpotrivă, să constituie un model de comportament. Pentru că, în regimul lor sexual, animalele urmează doar necesităţile trupului, şi nimic în plus; ceea ce le mână, explică Rufiis, deci ceea ce ar trebui să-i conducă şi pe oameni, nu sunt *doxai*, ci „preludiile naturii care are nevoie de eliminare”. Şi Galenus este de părere că animalele nu sunt împinse la împerechere de „părerea” – doxa – că „plăcerea este ceva bun”; ele nu se împreunează decât „ca

să expulzeze sperma care le oboseşte”; pentru animale, nu există nicio diferenţă între ceea ce le stârneşte la raporturi sexuale şi ceea ce le împinge să dea afară, în mod natural, fie excremente, fie urină” 1.

Regimul medical propune, deci, un fel de animalizare a *epithumia*; trebuie să înţelegem prin aceasta o subordonare cât mai strict posibilă a dorinţei din suflet faţă de nevoile corpului; o etică a dorinţei care să se modeleze pe o fizică à exerciţiilor şi tendinţa spre un punct ideal, unde sufletul, purificat de toate reprezentările sale inutile, nu mai dă atenţie decât economiei sumare a evacuărilor organice.

2. De aici, neîncrederea generală a medicilor faţa de „imagini” (*phantasiai*). Tema revine cu regularitate în tratamentele pe care le propun. Pentru combaterea satyriasis-ului, Rufiis sugerează un tratament sub două aspecte; primul priveşte regimul alimentar, de unde trebuie îndepărtate toate alimentele care încălzesc; celălalt priveşte căile de stimulare a sufletului: „Omul bolnav de satyriasis trebuie să evite vorbăria, gândurile, poftele sexuale şi, mai presus de orice, să se apere de ceea ce văd ochii, ştiind bine că toate aceste lucruri, chiar în vis… îndeamnă la copulaţie, dacă s-a abţinut de la împreunare după consumarea unor feluri de mâncare suculente şi în mare cantitate” 2. Galenus, în acelaşi spirit, propunea o terapie ce urmăreşte un dublu *catharsis* unui prieten al său care re

1 Galenus, *Des lieux affectés*, VI, 5; trad. Daremberg, vol. II, pp. 88 – 689.

2 Rufus din Efes, *Oeuvres*, pp. 74 – 75.

nunţase la activitatea sexuală, dar era într-o perpetuă stare de excitaţie. În primul rând, Galenus îl sfătuieşte să se elibereze fizic, prin evacuarea spermei acumulate, apoi, după ce corpul a fost purificat, să nu mai îngăduie să-i intre în minte nimic din ce-ar putea produce acolo imagini lascive: „să se abţină de la spectacole, de la gânduri şi amintiri capabile să excite dorinţe amoroase” 1.

Aceste imagini redutabile, care trezesc în suflet dorinţe „vide”, fără nicio legătură cu nevoile corpului, sunt de mai multe feluri. Mai întâi, există imaginile visului de care medicii par să se preocupe cel mai mult atunci când sunt însoţite de poluţii nocturne: de aici şi sfatul, atât de adesea repetat, de a nu dormi pe spate, de a nu mânca şi bea mult înainte de culcare, de a păstra liniştea minţii înainte de a adormi. Rufus acordă o atenţie deosebită acestui lucru, în regimul celor afectaţi de satyriasis: „Să se culce mai degrabă pe o parte decât pe spate...”[209] [210]. Printre imaginile ce trebuie evitate sunt cele văzute la teatru, cele sugerate de lectură, cântec, muzică şi dans, care vin să se insinueze în minte fără ca nimic din ele să corespundă nevoilor trupului. Astfel, Galenus a observat fenomene de satyriasis la subiecţi „care

209 Galenus, Des lieux affectés, VI, 6; vol. II, pp. 704-705.

210 Rufus din Efes, Oeuvres, p. 74. Apare adeseori ideea că donnitul pe spate încălzeşte părţile sexuale şi provoacă poluţii nocturne. Cf. Galenus, Des lieux affectés, VI, 6; Diodes, în Oribases, III, 177.

nu îndepărtează ideea plăcerilor veneriene, aşa cum fac persoanele în mod natural caste şi care au practicat o îndelungată abstinenţă; în loc de asta, ajung să-şi închipuie aceste plăceri la vederea spectacolelor capabile să le stârnească, amintindu-şi de ele. Starea ce afectează penisul la aceşti indivizi este complet diferită de cea observată declarată la persoane al căror spirit nici n-a conceput măcar ideea plăcerilor sexuale”[211].

Dar trebuie înţeles, sub termenul *dephantasia* şi conform unui uzaj filosofic, şi percepţiile vizuale. Nu este primejdios numai să-ţi imaginezi sau să-ţi aminteşti aphrodisia, ci şi să le percepi. Este o veche temă a pudorii tradiţionale că *aphrodisia* trebuie să aibă loc de preferinţă noaptea şi pe întuneric decât în la lumina zilei.

Aceluiaşi precept i se acordă şi o valoare de regim: dacă nu vezi, te poţi apăra mai uşor de imaginile care s-ar putea întipări în suflet, rămânând acolo şi revenind apoi în cele mai nepotrivite momente, Plutarh evoca această problemă referitor la *kairos*, momentul actelor sexuale; printre raţiunile de a evita lumina zilei se afla, în opinia lui, preocuparea de a evita „imaginile de plăcere[212] [213]care „reînnoiesc” neîncetat dorinţa; „dimpotrivă, noaptea, ascunzând vederii dorinţa nesăţioasă a actelor noastre şi avântul înverşunat, deturnează şi adoarme natura şi o împiedică să se lase atrasă de

211 Galenus, Des lieux affectés, VI, 6.
212 Plutarh, Propos de table, III, 6, 1089 a.
213 Ovidiu, Art d'aimer, III, 808.

acest spectacol în capcana desfrâului” 1.

Putem să mai amintim aici că problema „imaginilor” era mult dezbătută în literatura amoroasă. Privirea era considerată drept cel mai sigur vehicul al pasiunii; prin intermediul privirii intra pasiunea în inimă, prin ea se păstra acolo. Propertiu crede că „îmbrăţişările amoroase îşi pierd din farmec în întuneric”; „noaptea e duşmanca Venerei... Endymion era gol când a făcut-o pe sora lui Apollo să se îndrăgostească de el şi tot goală era şi zeiţa în braţele lui” 2. Privirea, lumina, imaginea erau considerate ca primejdioase. Primejdioase pentru rigoarea moravurilor: acelaşi Propertiu crede că indecenţa s-a răspândit când imaginile au fost introduse în casele oamenilor3. Primejdioase chiar şi pentru iubire, ce poate fi insultată prin urâţenia imaginilor. Ovidiu le recomanda multă prudenţă celor care vor ca iubirea să dureze: „Nu lăsa lumina să intre prin toate ferestrele camerei de culcare; multe părţi ale trupului nostru câştigă nefiind văzute la lumina zilei” 4. Din acelaşi motiv, imaginea crudă poate fi un excelent mijloc de apărare împotriva pasiunii, care poate chiar s-o învingă. Este de ajuns, spune Ovidiu în *Remedia Amor is*, când vrei să scapi de o iubire, să faci lumină în momentul raportului sexual: defectele corpului, obscenitatea şi murdăria se întipăresc în minte trezind dezgustul; neglijenţa înfăţişării, dimineaţa, la trezire, este la fel de bună dacă vrei să-ţi părăseşti iubita1. Exista o întreagă tehnică a imaginii organizată pentru şi împotriva iubirii. De

altfel, unul dintre aspectele cele mai constante ale eticii sexuale de la sfârşitul Antichităţii va fi lupta împotriva imaginilor interioare sau din afară ca o condiţie şi garanţie a bunei conduite sexuale.

3. Mai rămâne plăcerea, despre care se ştie că a fost înscrisă de natură în procesul *aphrodisiei*. Poate fi eliminată sau se poate face în aşa fel încât să nu mai fie resimţită? Nici nu poate fi vorba despre asta, deoarece plăcerea este direct legată de acţiunile corpului şi de mecanismele de retenţie-erecţie. Cu toate acestea, Galenus crede că oamenii pot împiedica plăcerea să devină un principiu de exces în economia *aphrodisiei*. Procedeul pe care-l propune el este, evident, de sorginte stoică: trebuie considerat că plăcerea nu face altceva decât să însoţească actul şi nu trebuie luată niciodată ca o raţiune de a-l îndeplini. „Faptul că plăcerea este ceva bun" înseamnă pentru Galenus, cum am văzut mai sus, o *doxa* pe care animalele n-o posedă (ceea ce asigură comportamentului lor o măsură naturală); în schimb, oamenii care au o asemenea părere se expun la căutarea *aphrodisiei* pentru plăcerea pe care o procură, la dependenţa de ea şi prin urmare, la dorinţa de a repeta tot timpul acest lucru.

Pentru a urma un regim raţional, omul trebuie să suprime plăcerea ca scop căutat: să practice plăcerile sexuale independent de atracţia plăcerii şi ca şi cum ea n-ar exista. Singurul scop acceptabil pentru raţiune este cel arătat de starea corpului, în funcţie de necesităţile sale de

purificare. „Este evident că oamenii căşti (*tous sophronas*) nu se folosesc de plăcerile amoroase pentru plăcerea ce le însoţeşte, ci pentru a elimina o stare incomodă, ca şi cum în realitate n-ar exista nicio plăcerett2. La fel şi concluzia pe care o trage Galenus din celebrul gest al lui Diogene: fără a mai aştepta prostituata pe care o chemase, filosoful se eliberase singur de secreţia care-l incomoda; făcând aceasta, spune Galenus, voia să-şi expulzeze sperma, „fără a mai căuta plăcerea actului sexual” 1.

Se poate observa în treacăt locul foarte discret pe care îl aveau masturbarea şi plăcerile solitare în aceste regimuri medicale – ca, de altfel, în general, în întreaga meditaţie morală a grecilor şi a latinilor privind activitatea sexuală. Când apare, ceea ce se întâmplă destul de rar, apare sub o formă pozitivă: un gest de debarasare naturală cu valoare de lecţie filosofică şi în acelaşi timp un leac necesar. Să ne gândim la Dion din Prusa relatând modul în care Diogene, râzând, lăuda gestul masturbării în public: gest care, înfăptuit la timp, ar fi făcut să devină inutil războiul Troiei; gest pe care natura însăşi ni-l arată prin exemplul peştilor; gest raţional fiindcă nu depinde decât de individ, care nu are nevoie de cineva care să-l excite; în fine, gest învăţat de la zei – de la Hermes, care i-a dat reţeta lui Pan, îndrăgostit fără speranţă de inaccesibila Echo; iar de la Pan l-au învăţat mai apoi păstorii2. Este gestul naturii înseşi care răspunde, în afara pasiunilor şi artificiilor, în deplină1 libertate,

strictei necesităţi. În literatura occidentală – începând cu monahismul creştin – masturbarea rămâne asociată cu himerele imaginaţiei şi cu primejdiile sale; este însăşi forma plăcerii în afara naturii, pe care oamenii au inventat-o pentru a trece dincolo de limitele ce le-au fost date. Într-o etică medicală preocupată să ajusteze activitatea sexuală la nevoile elementare ale corpului, precum cea din primele secole ale erei noastre, gestul eliminării solitare constituie forma cea mai strict debarasată de inutilitatea dorinţei, a imaginilor şi a plăcerii.

1. Oricât de meticuloase şi de complexe ar fi regimurile activităţii sexuale, nu trebuie exagerată importanţa lor relativă. Spaţiul care le este acordat este limitat în comparaţie cu al altor regimuri – în special cel referitor la hrană. Când, în secolul al V-lea, Oribases îşi redactează ampla culegere de texte medicale, dedică patru cărţi [214][215]calităţilor, inconvenientelor, primejdiilor şi virtuţilor diferitelor alimente posibile şi condiţiilor în care trebuie sau nu trebuie să fie consumate. Regimului sexual îi va aloca doar două paragrafe, citând un text din Rufos şi un altul din Galenus. Am putea crede că această restricţie traduce mai ales o atitudine caracteristică pentru Oribases şi epoca sa; dimpotrivă, acordarea unui spaţiu mai mare regimului alimentare decât celui al vieţii sexuale este o trăsătură comună medicinei greceşti şi romane. Pentru antici, cel mai

214 Ibid., id.

215 Dion din Prusa, Discours, VI, 19-20.

important lucru era mâncarea şi băutura. Va trebui să aibă loc o întreagă evoluţie, care a devenit manifestă în monahismul creştin, pentru ca preocuparea faţă de sex să înceapă să fie egală cu cea faţă de hrană; dar abţinerea de la mâncare şi posturile vor rămâne multă vreme fundamentale. Pentru istoria eticii în societăţile europene va rămâne un moment important acela în care preocuparea faţă de sex şi regimul sau va deveni mai însemnată decât rigoarea prescripţiilor alimentare. În orice caz, în epoca romană, regimul plăcerilor sexuale se învecinează, pe un spaţiu relativ restrâns, cu marele regim alimentar, precum, de altfel, aceste plăceri erau asociate în gândirea morală şi în riturile sociale cu voluptatea de a bea şi de a mânca. Banchetul, loc comun al lăcomiei, al beţiei şi al dragostei, este o mărturie directă; într-un mod indirect avem mărturia ritualului invers al banchetului filosofic, unde mâncarea este întotdeauna cumpătată, adevărul se află în vin, iar iubirea este obiectul unor discursuri raţionale, tulburat de modificări ale organismului, şi unde, invers, poate produce diverse boli, imediate sau pe termen lung.

Se poate vorbi despre patologizare în două sensuri. Mai întâi, pentru că tulburările nu sunt atribuite numai marilor excese în practica sexuală, ci şi naturii intrinseci a procesului – consumului de energie, agitaţiei, zguduirii produse de acesta în organism, dar mai ales pentru că aceste analize medicale tind să inverseze reprezentările actului sexual ca activitate, ca energie a cărei violenţă

este redutabilă. Ele îl descriu mai curând ca pe un proces în care subiectul pasiv este antrenat de mecanismele corpului şi de impulsurile sufleteşti asupra cărora trebuie să-şi restabilească stăpânirea, printr-o ajustare precisă doar la necesităţile naturale. Trebuie înţeles că medicina lui *chresis aphrodision* n-a încercat să opereze o delimitare a formelor „patologice” ale comportamentului sexual: ci mai curând a subliniat ideea că la originea actelor sexuale există un element de pasivitate care este în acelaşi timp un principiu al îmbolnăvirii, conform dublei semnificaţii a termenului *pathos*. Actul sexual nu este un răii; ci manifestă un focar permanent de posibile suferinţe, spunea că* în concepţia lui Aristotel, „cauza vindecării este forma sănătăţii în activitatea medicală”; deci, nu medicul, ci „sănătatea vindecă bolnavul”; în general, „responsabilitatea unei producţii tehnice nu-i revine artizanului, ci artei…; Arta, adică finalitatea nedeliberaţivă a unui *logos* natural” 1. Tot astfel s-ar putea afirma că regimul *aphrodisiei*, regimul repartizării actelor sexuale propus de către medicină nu trebuie să fie nici mai mult, nici mai puţin decât forma naturii lor prezente în gândire, adevărul lor făcându-şi loc în comportament în calitate de prescripţie constantă a naturii.

4. Între aceste recomandări dietetice şi preceptele pe care le vom afla mai târziu în morala creştină şi în gândirea medicală, există numeroase analogii: principiul unei economii stricte, vizând o rărire a actelor sexuale; obsesia

nenorocirilor individuale sau colective care pot fi stârnite de o dereglare a conduitei sexuale; necesitatea unei stăpâniri severe a dorinţelor, a luptei împotriva reprezentărilor şi suprimarea plăcerii ca scop al raporturilor sexuale. Aceste analogii nu sunt asemănări îndepărtate: pot fi reperate anumite continuităţi. Unele sunt indirecte, moştenite prin intermediul doctrinelor filosofice: regula plăcerii care nu trebuie să fie un scop în sine a ajuns în creştinism mai mult prin scrierile filosofice decât prin cele medicale. Există, însă, şi continuităţi directe; tratatul lui Basile d'Ancyre despre virginitate – autorul său trece, de altfel, drept medic – se referă la consideraţii în mod evident medicale. Sfântul Augustin recurge la Soranus în polemica sa împotriva lui Iulian din Ecbana. Nu trebuie uitate nici referirile explicite la medicina latină şi greacă, în scrierile din secolul al XVIII-lea şi din prima jumătate a celui de al XIX-lea, în epoca unei noi mari dezvoltări a patologiei sexului.

Chiar dacă am reţine doar aceste trăsături comune, am putea deduce faptul că etica sexuală atribuită creştinismului sau chiar Occidentului modern ocupa deja un loc important, cel puţin în [216]ceea ce priveşte câteva dintre principiile sale esenţiale, în epoca de glorie a culturii greco-romane. Or, aceasta ar însemna să nu ţineţi! seama de diferenţele fondamentale ce ţin de tipul de raportare la sine şi, în consecinţă, de forma de

216 G. Canguilhem, Études d'histoire et de philosophie des sciences, pp. 337-338.

integrare a acestor precepte în experienţa subiectului cu sine însuşi.

Pentru acest capitol, am folosit şi lucrarea lui Jackie Pigeaud* La Maladie de râme. Étude sur la relation de râme et du corps, dans la tradition médico-philosophique antique, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

V

FEMEIA

Marile texte clasice în care era vorba despre căsătorie – Economicul lui Xenofon, *Republica* sau *Legile* lui Platon, *Politica* şi *Etica nicomahică*, precum şi *Economicul* lui Pseudo-Aristotel – înscriau meditaţia asupra relaţiilor conjugale într-un cadru larg: cetatea, cu legile şi obiceiurile necesare supravieţuirii şi prosperităţii sale, şi gospodăria cu organizarea ce-i permitea păstrarea sau extinderea. N-ar trebui să tragem concluzia din această subordonare a căsătoriei unor interese civice sau familiale că mariajul era considerat în sine ca o legătură fără însemnătate, a cărei unică valoare era de a aduce statului şi familiei descendenţi utili. Am văzut cât de exigente erau preceptele impuse soţilor de către Xenofon, Isocrate, Platon sau Aristotel pentru o bună comportare în cadrul căsătoriei; privilegiul la care avea dreptul soţia, dreptatea ce i se cuvenea, preocuparea de a fi un exemplu pentru ea şi de a o educa: toate acestea sugerează un soi de relaţii ce întreceau cu mult simpla funcţie de reproducere. Căsătoria necesita un stil deosebit de conduită mai ales în măsura în care bărbatul căsătorit era

cap de familie, cetăţean onorabil sau un om care pretindea să exercite asupra altora o putere în acelaşi timp politică şi morală; iar în arta de a conduce o căsătorie era necesară stăpânirea de sine, cea care trebuia să dea forma sa deosebită comportamentului bărbatului înţelept, moderat şi drept.

Etica comportamentului matrimonial apare într-o lumină destul de diferită într-o serie de texte situate între primele două secole înainte de Christos şi secolul al II-lea al erei noastre; de-a lungul acestei perioade s-a putut constata o oarecare schimbare în practica mariajului; avem astfel *Peri gamou* de Antipater, traducerea latină a unui text grecesc considerată multă vreme ca ultima parte a *Economicului* lui Pseudo-Aristotel, diverse pasaje din Musonius consacrate căsătoriei, *Precepte conjugale* şi *Dialog despre iubire* de Plutarh, tratatul despre căsătorie al lui Hierocles, fără a mai socoti indicaţiile descoperite în operele lui Seneca sau Epictet şi în anumite texte pitagoreice[217].

Se poate spune că mariajul a devenit atunci o chestiune mai insistent şi mai adesea dezbătută decât în trecut? Trebuie să presupunem că alegerea vieţii matrimoniale şi modul de comportare cuvenit în cadrul ei a trezit în acea epocă mai multă preocupare şi că au fost problematizate cu mai multă atenţie? Fără îndoială că este posibil să dăm un răspuns în

217 H. Thesleff, An Introduction to the Pythagorean, Writings of the Hellenistic period şi The Pythagorean texts of the Hellenistic period.

termeni cantitativi. În schimb, se pare că autorii au reflectat şi au definit într-un fel relativ nou arta de a te purta în viaţa conjugală, în numeroase texte importante. O primă noutate pare să fie faptul că arta vieţii matrimoniale, continuând să se raporteze la gospodărie, la organizarea sa şi la naşterea copiilor* valorifica din ce în ce mai mult un element anume în mijlocul acestui ansamblu: relaţia personală dintre cei doi soţi, legătura care îi poate uni, purtarea lor unul faţă de altul; această relaţie nu-şi extrage importanţa din celelalte exigenţe ale vieţii de stăpân al casei; dimpotrivă, mai curând pare a fi considerată elementul prim şi fundamental în jurul căruia se organizează toate celelalte, din care derivă şi căruia îi datorează forţa lor. De fapt, arta de a te purta în căsătorie s-ar defini nu atât printr-o tehnică de a conduce, cât mai degrabă printr-o stilistică a legăturii individuale. A doua noutate ar consta în faptul că principiul de cumpătare a conduitei bărbatului căsătorit rezida mai mult în obligaţiile de reciprocitate decât în stăpânirea asupra altora; sau, mai degrabă, în faptul că supremaţia sinelui asupra sinelui se manifesta tot mai mult în practicarea obligaţiilor faţă de alţii şi, mai ales, a unui anumit respect faţă de soţie;

intensificarea preocupării de sine merge aici mână în mână cu valorizarea partenerei de viaţă; noul mod în care este uneori exprimată chestiunea „fidelităţii” sexuale este mărturia acestei schimbări. În sfârşit, lucrul cel mai important este că arta căsătoriei, sub forma legăturii şi a

simetriei, acordă un loc relativ mai important problemelor relaţiilor sexuale dintre soţi; acestea sunt tratate încă discret şi destul de aluziv; şi cu toate acestea, la autori precum Plutarh aflăm preocuparea de a defini o anumită manieră de comportare a soţilor în relaţiile de plăcere; interesul pentru procreaţie se îmbină aici cu alte semnificaţii şi alte valori privind iubirea, afecţiunea, buna înţelegere şi simpatia reciprocă.

Încă o dată, nu pretind că asemenea comportamente sau sentimente erau necunoscute în perioada clasică şi că ele au apărut mai apoi: determinarea schimbărilor de acest ordin ar cere o documentaţie cu totul diferită şi alt tip de analize. Dar se pare – dacă acordăm credit textelor de care dispunem – că aceste atitudini, aceste moduri de comportare, aceste modalităţi de a acţiona şi de a simţi au devenit atunci teme de problematizare, obiecte ale dezbaterii filosofice şi elemente ale unei arte a comportamentului asupra cărora s-a meditat îndelung[218]. O anumită stilistică a existenţei în doi se desprinde din preceptele tradiţionale ale artei vieţii matrimoniale: o detectăm la fel de bine într-o artă a legăturii conjugale, într-o doctrină a monopolului sexual şi într-o estetică a plăcerilor împărtăşite.

Legătură conjugala în multe dintre aceste reflecţii asupra căsătoriei şi mai ales în textele stoicilor din primele două secole, constatăm elaborarea unui anumit model de relaţie între soţi.

218 M. Meslin. L 'Homme romain, des origines au 1er siècle de notre ère; pp. 143-163.

Nu înseamnă că autorii şi-ar propune drept ţintă să impună căsătoriei forme instituţionale inedite şi nici că ar sugera înscrierea ei într-un cadru legal diferit. Ci, fără a se aduce în discuţie problema structurilor tradiţionale, aceste texte încearcă definirea unui mod de coexistenţă între soţ şi soţie, un tipar recomandat al raporturilor între ei şi o manieră de a trăi împreună care sunt destul de diferite de ceea ce propuneau textele clasice. Asumându-ne riscul de a schematiza şi de a folosi un vocabular întrucâtva anacronic, am putea spune că mariajul nu mai este perceput doar ca o „formă matrimonială" ce fixează complementaritatea rolurilor în economia casei, ci şi ca „legătură conjugală" şi raport personal între bărbat şi femeie. Arta de a trăi în căsătorie stabileşte o relaţie *dual*ă în formă, *universală* în valoarea sa şi *specifică* în intensitatea şi forţa sa.

1. *O relaţie dual*ă. Dacă este un lucru conform naturii(*kata*, *phusin*) este bine să te căsătoreşti, spune Musonius Rufus1. Şi pentru a demonstra că discursul său asupra căsătoriei este tot ce poate fi mai necesar, Hierocles afirma că natura este cea care îndeamnă specia umană la o astfel de formă de convieţuire[219] [220].

Aceste principii nu făceau altceva decât să repete o lecţie tradiţională. Proprietatea căsătoriei de a fi naturală, deşi contestată de unele şcoli filosofice, de cinici mai ales, se întemeiase pe o

219 Musonius Rufus, Reliquiae, ed. Hense, XIV, p. 71. Cf. C. Lutz, „Musonius Rufus" Yale Classical Studies, vol. X, 1947, pp. 87-100.
220 Hierocles, Peri gamou, in Stobaios, Florilège, 21, 17.

serie de raţiuni: împreunarea bărbatului cu femeia, absolut necesară pentru procreaţie; necesitatea prelungirii împreunării într-o legătură stabilă pentru a asigura educaţia copiilor; ansamblul de sprijin reciproc, plăceri şi distracţii pe care le poate aduce viaţa în doi, în afară de serviciile şi obligaţiile sale; în fine, constituirea familiei ca element de bază pentru cetate. Prima dintre aceste funcţii, unirea bărbatului cu femeia, ţinea de un principiu comun tuturor animalelor; iar prin celelalte, ea imprima formele unei existenţe considerate în general ca fiind proprie speciei umane şi raţiunii.

Stoicii din epoca imperială au reluat tema clasică a căsătoriei ca un lucru dat de natură prin dublul său aport la procreaţie şi la comunitatea de viaţă, dar modificând-o într-un mod semnificativ.

Mai întâi, Musonius. Din scrierile sale deducem o anumită deplasare de accent de la obiectivul „procreator” la finalitatea „comunitate”. Un pasaj din tratatul *Despre scopul căsătoriei* este revelator[221]. Începe cu dualitatea ţelurilor căsătoriei: obţinerea de descendenţi şi o viaţă comună. Musonius adaugă însă imediat că, deşi este un lucru important, procreaţia n-ar putea justifica prin ea însăşi căsătoria. Amintind o obiecţie adusă adeseori de cinici, el aminteşte că oamenii, dacă n-ar fi vorba decât de a se înmulţi, ar putea foarte bine să facă la fel ca animalele: să se împerecheze şi să se despartă imediat. Dacă n-o fac, aceasta se datorează faptului că pentru ei este

221 Musonius Rufus, Reliquiae, XIII A, pp. 67- 68.

esenţială viaţa în comun: o asociere pe viaţă în care fiecare se îngrijeşte de celălalt, soţii se întrec în atenţii şi bunăvoinţă unul faţă de altui, iar cei doi pot fi asimilaţi cu două animale înhămate la un atelaj, care nu înaintează dacă fiecare trage spre partea sa. Ar fi inexact să spunem că Musonius acorda întâietate relaţiilor de sprijin reciproc în defavoarea obiectivului descendenţei. Dar aceste obiective trebuie să se înscrie într-o formă unică, care este aceea a vieţii comune; înţelegerea dintre soţi şi copiii pe care-i cresc împreună sunt două aspecte ale acestei forme esenţiale, într-un alt pasaj, Musonius arată cum natura a înscris această formă de unitate în fiecare individ. Tratatul *Despre căsătorie ca obstacol în filosofie1* evocă împărţirea originară a neamului omenesc în bărbaţi şi femei. Musonius se întreabă de ce, după ce a separat cele două sexe, creatorul a dorit să le apropie din nou. Şi le-a apropiat din nou, sădind în fiecare dintre ele o „dorinţă violentă”, o dorinţă de „împreunare” şi de „uniune”-*homilia şi koinonia*. Primul dintre cei doi termeni se referă la relaţia sexuală, iar al doilea la comunitatea de viaţă. Aşadar, există în fiinţa umană o anumită dorinţă, fundamentală şi originară, care se referă atât la apropierea fizică, cât şi la împărţirea existenţei. Teza are o dublă consecinţă: marea forţă a dorinţei nu caracterizează numai impulsul care are drept efect împreunarea sexelor, dar şi pe cel ce tinde spre împărtăşirea unei existenţe comune; şi invers, raportul dintre sexe ţine de acelaşi plan raţional ca şi relaţiile care unesc, prin interes,

afecţiune şi comunitate a sufletelor, doi indivizi între ei. Este aceeaşi înclinaţie naturală care îndeamnă, cu o intensitate egală şi o raţionalitate de acelaşi ţip, la unirea existenţelor şi la împreunarea trupurilor.

În opinia lui Musonius, căsătoria nu este întemeiată pentru că s-ar situa în punctul de intersectare a doua înclinaţii heterogene: una fizică şi sexuală, alta raţională şi socială. Căsătoria este înrădăcinată, într-o tendinţă primitivă şi unică ce duce direct către ea, ca scop esenţial, şi prin intermediul ei, spre două efecte intrinseci: obţinerea de descendenţi comuni şi întemeierea unei vieţi comune. Se înţelege de ce spune Musonius că nimic nu este mai de râvnit (*prosphilesteron*) decât căsătoria. Proprietatea naturală a acesteia nu este datorată doar consecinţelor practicării sale; ea se anunţă prin chiar faptul existenţei unei înclinaţii care o constituie în mod originar ca un obiectiv dezirabil.

Hierocles, într-un mod destul de asemănător, credea că mariajul se întemeiază pe natura întrucâtva „binară” a omului. Pentru el, fiinţele umane sunt animale „conjugale”(*sunduastikoil*). Noţiunea exista la naturalişti: ei făceau deosebirea între animalele care trăiesc în turmă(*sunagelastikoi*) şi cele care trăiesc în cuplu (*sunduastikoi*). Într-un pasaj din *Legi*, Platon se referea, de altfel, la această diferenţă: el le recomanda oamenilor exemplul acelor animale care sunt caste atâta timp cât trăiesc în ceată, dar formează perechi şi devin „animale conjugale”

când vine vremea împerecherii, Aristotel amintea, şi el, în *Politica*, despre caracterul „syndiastic” al omului, pentru a desemna relaţiile dintre stăpân şi sclav, ca şi pe cele dintre soţi.[222] [223].

Hierocles foloseşte noţiunea în scopuri diferite. El o raportează exclusiv la relaţia conjugală, care şi-ar avea aici principiul şi şi-ar afla astfel întemeierea caracterului său natural. După părerea sa, fiinţa umană este binară prin constituţie; este făcută pentru a trăi în doi, într-o relaţie care are un dublu avantaj: îi dăruieşte descendenţi şi îi permite să-şi trăiască viaţa împreună cu perechea sa. Pentru Hierocles, ca şi pentru Musonius, natura nu se mulţumeşte să ofere un loc căsătoriei; ea îl îndeamnă la aceasta pe fiecare individ printr-o înclinaţie primordială; îl îndeamnă spre ea pe omul de rând, ca şi pe înţelept. Natura şi raţiunea coincid în impulsul care îndemnă la căsătorie. Mai mult, trebuie să reţinem că Hierocles nu pune în opoziţie, ca şi cum ar fi două posibilităţi incompatibile, caracterul syndiastic al fiinţei umane, care o face să trăiască în cuplu, şi caracterul „synagelastic” care o face să trăiască în turmă. Oamenii sunt făcuţi să trăiască în doi, dar şi în grupuri. Omul este conjugal şi social în acelaşi timp: relaţia dual şi cea plurală sunt legate una de alta. Hierocles explică faptul în felul următor: o cetate este făcută din case care constituie elementele ei; dar în

222 Hierocles, în Stobaios, Florilège, 22.

223 Aristotel, Politique, 1,2, 1252 a. Foloseşte cuvântul şi când se referă la relaţia dintre soţ şi soţie în Etica nicomahică, VIII, 12.

fiecare casă există cuplul care constituie originea şi împlinirea totodată a casei: astfel încât o casă nu e împlinită decât dacă este organizată în jurul unui cuplu. Aflăm, aşadar, dualitatea conjugală pe parcursul întregii existenţe umane şi în toate aspectele sale: în constituirea originară lăsată de natură; în îndatoririle impuse omului ca fiinţă raţională; în forma de viaţă socială ce-l leagă de comunitatea umană din care face parte. În calitate de animal, de fiinţă raţională şi de individ legat prin raţiunea sa de genul uman, omul este, în toate felurile, o fiinţă conjugală.

2. *O relaţie universală*. Mult timp, întrebarea dacă omul trebuie sau nu să se căsătorească fusese, în meditaţia asupra manierei de a trăi, un obiect de dezbateri. Avantajele şi dezavantajele căsătoriei, utilitatea faptului de a avea o soţie legitimă şi de avea, datorită ei, descendenţi onorabili, şi, în schimb, grijile şi eforturile, de a-ţi întreţine soţia, de a supraveghea copiii, de a face faţă nevoilor lor, de a înfrunta uneori bolile sau chiar moartea lor – acestea erau teme inepuizabile ale unei dezbateri uneori serioase, alteori ironice, dar reluate fără încetare. Ecourile ei vor răzbate până târziu în Antichitate. Epictet şi Clement din Alexandria, autorul *Iubirilor* atribuite lui Pseudo-Lucian, sau Libanios în tratatul *Ei gameteon* vor cerceta aceste argumente, rămase aceleaşi de-a lungul secolelor. Epicurienii şi cinicii erau, în principiu, împotriva căsătoriei. Se pare că, dimpotrivă, stoicii i-au fost favorabili încă de la

început[224]. Oricum ar fi, teza că mariajul este convenabil pare să fi devenit comună în stoicism şi întru totul caracteristică moralei sale individuale şi sociale. Dar ceea ce conferă poziţiei stoice importanţa pentru istoria moralei, este faptul că ea nu se formulează ca o simplă preferinţă faţă de căsătorie din motivul avantajelor şi în ciuda inconvenientelor sale; pentru Musonius, Epictet sau Hierocles, a te căsători nu ţine de conceptul „este mai bine”; ci de acela de datorie. Legătura matrimonială ţine de ordinea universală. Acest pnăc ipiu general se întemeiază pe două tipuri de reflecţie. Obligaţia de a té căsători este pentru stoici în primul rând consecinţa directă a principiului că mariajul a fost lăsat de natură şi căr fiinţa umană este îndemnată spre el de un impuls care*, fiind natural şi totodată raţional, este acelaşi la toţi indivizii. Dar această obligaţie este şi un element din ansamblul îndatoririlor cărora omul nu trebuie să li se sustragă, din momentul în care se recunoaşte ca membru al unei comunităţi şi parte a genului uman: căsătoria este una dintre acele îndatoriri prin care viaţa fiecărui om capătă o valoare în ochii semenilor să-i Discuţia lui Epictet cu un epicurian vădeşte foarte clar această recunoaştere a căsătoriei ca o datorie universală pentru orice fiinţă umană care vrea să trăiască conform naturii şi ca misiune a individului care doreşte să ducă o viaţă utilă pentru cei din jur şi pentru omenire în general. Epicurianul care-l combate pe Epictet în a şaptea convorbire din

224 Cf. Diogenes Laertios, Vie des Philosophes, VII, 1,121.

cartea a III-a este o persoană oficială care exercită funcţia de „inspector de cetăţi”; dar, din fidelitate faţă de principiile sale filosofice, refuză să se căsătorească. La aceasta, Epictet îi răspunde prin trei argumente. Primul se referă la utilitatea imediată şi la imposibilitatea de a face universală renunţarea la căsătorie: dacă toţi refuză căsătoria, „ce se va întâmpla mai departe? De unde vor mai proveni noi cetăţeni? Cine-i va creşte? Cine va supraveghea efebii? Cine se va mai îngriji de şcoli? Ce educaţie vor primi?”1 Al doilea argument se referă la obligaţiile sociale cărora niciun bărbat nu trebuie să li se sustragă şi din care căsătoria face parte, alături de îndatoririle ce interesează viaţa politică, religia şi familia: „Să-şi îndeplinească obligaţiile de cetăţean, să se căsătorească, să aibă copii, să-i onoreze pe zei, să-şi cinstească părinţii şi să aibă grijă de ei”[225] [226]. Al treilea are legătură cu naturalitatea unui comportament la care raţiunea îi prescrie indivirdului să se supună: „Plăcerea să fie subordonată acestor obligaţii ca un servitor, ca o slujnică, pentru a ne înflăcăra şi a ne mulţumi eu acte conforme naturii” 3., 4

Este evident: principiul căsătoriei este detaşat de ocul comparaţiilor între avantaj ele şi inconvenientele acesteia; el se exprimă ca o exigenţă de a alege p viaţă ce capătă o formă universală, deoarece este conformă cu natura şi utilă tuturor. Mariajul îl leagă pe om de el însuşi,

225 Epictet, Entretiens, III; 7, 19-20.

226 Ibid., 28. , ,

în calitatea sa de fiinţă naturală şi de membru al genului uman. Epictet îi spune interlocutorului său epicurian, în momentul când îşi ia rămas bunde la el: dacă nu va face ceea ce a menit Zeus, „vei suferi o suferinţă morală, un necaz.

— Ce necaz?

— Doar acela de a nu-ţi fi făcut datoria. Tu distrugi în tine omul credincios, demn şi cumpătat. Nu există necazuri mai mari decât acestea4”.

Cu toate acestea, mariajul este asemănător celorlalte comportamente pe care stoicii le clasificaţi printre proegoumena, sau lucrurile preferabile. Pot exista împrejurări când căsătoria nu este obligatorie. Iată ce spune Hierocles: „Este preferabil (*proegoumenon*) să te căsătoreşti; deci, este pentru noi toţi un imperativ, dacă nu este împotrivă-i nici d împrejurare”[227] [228]. Chiar în acest raport între obligaţia de a te căsători şi conjunctură era evidentă diferenţa dintre stoici şi epicurieni; pentru aceştia din urmă, nimeni nu era obligat să se căsătorească, dacă nu exista vreo împrejurare care să facă dezirabilă această formă de uniune; pentru primii, doar nişte împrejurările excepţionale puteau suspenda o obligaţie de la care, în principiu, nu trebuia să se sustragă nimeni.

Printre aceste împrejurări, una a fost multă vreme obiect al dezbaterilor: era alegerea existenţei filosofice. Faptul că mariajul filosofului a

227 Ibid., 36.

228 Hierocles, în Stobaios, Florilège, 22.

fost, începând cu perioada clasică, o temă de dezbateri poate fi explicat prin mai multe raţiuni: eterogenitatea acestui tip de viaţă în comparaţie cu alte forme de existenţa şi incompatibilitatea între obiectivul filosofului (preocuparea pentru propriul său suflet, stăpânirea pasiunilor, căutarea liniştii sufleteşti) şi ceea ce este în mod tradiţional descris ca agitaţia şi tulburările vieţii de bărbat căsătorit. Pe scurt, părea greu de conciliat stilul caracteristic al vieţii filosofice şi exigenţele căsătoriei, definită mai ales prin obligaţii. Cu toate acestea, două texte importante demonstrează un mod cu totul diferit nu numai de a rezolva dificultatea, dar şi de a defini datele problemei.

Primul în ordine cronologică dintre aceşti autori este Musonius. El reinterpretează ideea unei incompatibilităţi practice între viaţa de bărbat căsătorit şi existenţa filosofică şi îi substituie afirmarea unei legături de apartenenţă esenţială între cele două1. Cine vrea să fie filosof, spune Musonius, trebuie să se căsătorească, deoarece prima dintre funcţiile filosofiei este aceea de a îngădui traiul conform naturii şi îndeplinirea tuturor obligaţiilor ce decurg din aceasta; el ia drept „maestru şi călăuză[229] ceea ce i se potriveşte fiinţei umane după legile naturii. Dar filosoful are această datorie mai mult decât orice om obişnuit: pentru că rolul filosofului nu este numai de a trăi călăuzit de raţiune; el trebuie să fie pentru toţi semenii săi o pildă de viaţă raţională şi un maestru care îi îndrumă pe alţii

229 Musonius Rufus, Reliquiae, XIV, p. 70.

către aceasta. Filosoful n-ar putea fi inferior celor pe care trebuie să-i sfătuiască şi să-i îndrume. Dacă s-ar sustrage de la îndatorirea căsătoriei, s-ar dovedi a fi mai prejos de cei care, supunându-se raţiunii şi urmând natura, practică viaţa matrimonială, din preocuparea pentru ei înşişi şi pentru ceilalţi. Căsătoria, departe de a fi incompatibilă cu filosofia, constituie pentru ea o obligaţie sporită: faţă de sine, înseamnă datoria de a da existenţei o formă universal valabila şi faţă de ceilalţi înseamnă necesitatea de a le oferi un model de viaţă.

Am putea fi tentaţi să opunem acestei analize pe aceea propusă de Epictet atunci când schiţează portretul ideal al cinicului, al celui ce-şi face o profesiune din a filosofa, care trebuie să fie pedagogul comun, heraldul adevărului, mesagerul lui Zeus pe lângă oameni, care urcă pe scenă pentru a-i interpela şi a le reproşa modul de viaţă. Acela n-ar trebui să aibă „nici veşminte, nici adăpost, nici cămin”, „nici sclav, nici patrie”, nici vreo avere”, El nu are „nici soţie, nici copii, ci doar pământul, cerul şi o singură manta veche” 2. Epictet alcătuieşte un tablou familiar al căsătoriei şi al neajunsurilor presupuse de ea. Este continuarea, în verva sa banală, a ceea ce se spusese de atâta timp despre „necazurile menajului”.

care tulbură sufletul şi abat gândirea; când, căsătorit, eşti silit la „obligaţii private”; să încălzeşti apa din cratiţă, să duci copiii la şcoală, să-i faci servicii socrului, să-i aduci nevestei lână,

ulei, un pat amărât şi o farfurie1. La prima vedere, nu este vorba decât de lunga listă a obligaţiilor ce-l stânjenesc pe filosof şi îl împiedică să se ocupe de sine. Dar motivul pentru care cinicul ideal trebuie, după părerea lui Epictet, să renunţe la căsătorie, nu este dorinţa de a-şi păstra atenţia doar pentru sine; dimpotrivă, el are misiunea de a se ocupa de oameni, de a veghea asupra lor; pentru ca, întocmai ca un medic, „el trebuie să-şi facă vizitele" şi „să ia pulsul tuturor"[230] [231]; absorbit de îndatoririle unei case (chiar şi de aceea săracă, cum o descrie Epictet, sau tocmai de aceea), el n-ar mai avea răgazul să-şi îndeplinească o misiune care are drept ţintă întreaga omenire. Renunţarea sa la orice legătură personală nu este decât urmarea legăturilor stabilite de el, ca filosof, cu omenirea; nu are familie pentru că aceasta este constituită din toţi oamenii; nu are copii, pentru că, într-un fel, el a zămislit toţi bărbaţii şi toate femeile. Trebuie deci să fie bine înţeles că misiunea sa în cadrul familiei universale îl abate pe cinic de la întemeierea unei familii.

Epictet nu se mulţumeşte cu atât; el fixează o limită acestei incompatibilităţi: cea a situaţiei prezente, pe care o numeşte actuala „catastază" a lumii. Dacă, într-adevăr, spune el, am trăi într-o cetate de înţelepţi, n-ar mai fi nevoie de aceşti oameni trimişi de zei ce, renunţând la tot, se ridică pentru a-i trezi pe ceilalţi la adevăr. Toţi ar

230 Ibid., 70-71.
231 Ibid.,73.

fi filosofi: cinicul ar fi inutil şi aspra Sa profesiune de asemenea. Pe de altă parte, într-o asemenea situaţie ideală, căsătoria n-ar mai ridica aceleaşi probleme ca în zilele noastre, în forma actuală a omenirii; fiecare filosof ar putea să afle în soţie, în socru, în copiii lui, nişte persoane identice cu el şi educate la fel ca el[232]. Relaţia conjugală l-ar aduce pe înţelept în prezenţa unui alt el însuşi. Aşadar, refuzul căsătoriei de către filosoful militant nu înseamnă o condamnare de esenţă, ci ţine doar de o necesitate circumstanţială; celibatul filosofului ar trebui să dispară dacă toţi oamenii ar fi în stare să ducă o viaţă conformă cu natura lor esenţială.

3. *O relaţie aparte*. Este evident că nu filosofii epocii imperiale au descoperit dimensiunea afectivă a relaţiei conjugale; aşa cum nu au dat la o parte componentele de utilitate din viaţa individuală, familială sau civică. Ei însă au dat o formă şi nişte trăsături specifice acestui raport şi modului în care el stabileşte o legătură între soţi.

Aristotel acorda multă însemnătate şi forţă relaţiei dintre soţi. Dar, când analiza legăturile care-i leagă pe oameni, pare a privilégia legăturile de sânge: niciuna, după părerea sa, nu era mai puternică decât cea a părinţilor cu copiii în care recunoşteau o parte a lor înşile1. Ierarhia pe care o avansează Musonius în tratatul despre *Căsătoria ca obstacol în faţă filosofiei* este diferită. Între toate formele de comunitate ce se pot stabili între oameni, Musonius o situează pe cea a căsătoriei drept cea mai înaltă, cea mai importantă şi cea

232 Ibid., 67-68.

mai venerabilă (*presbutate*). Prin forţa sa, ea o întrece pe aceea care uneşte doi prieteni, doi fraţi sau un copil cu părinţii săi. Ea întrece chiar – aici este punctul decisiv-legătura părinţilor cu copiii lor. Niciun părinte, tată sau mamă, nu poate simţi mai multă afecţiune faţă de copilul său, decât faţă de soţul sau soţia sa; citează exemplul lui Admetus: cine a acceptat să moară pentru el? Nu bătrânii săi părinţi, pl, soţia sa Alcesta, cu toate că era tânără[233] [234].

Concepută astfel, ca relaţie fundamentală, mai strânsă decât oricare alta, legătura conjugală serveşte la definirea unui întreg mod de existenţă. Viaţa matrimonială fusese caracterizată printr-o repartizare a obligaţiilor şi a comportamentelor în forma complementarităţii; bărbatul trebuia să facă ce nu putea face femeia, iar ea avea ca sarcini ceea ce nu era de competenţa soţului său; faptul p aveau aceeaşi ţintă (prosperitatea gospodăriei) conferea unitate acestor activităţi şi moduri de viaţă prin definiţie diferite. Adaptarea rolurilor specifice nu dispare din preceptele de viaţă adresate oamenilor căsătoriţi: Hierocles se referă, în *Economicul* său, la reguli identice cu cele din scrierile lui Xenofon. Dar dincolo de această repartizare a comportamentelor referitoare la casă, bunuri şi avere, este evidentă afirmarea imperativul unei vieţi împărtăşite şi al unei existenţe comune. Arta de a fi căsătorit nu este pentru soţi doar o manieră raţională de a acţiona

233 Aristotel, Éthique à Nicomaque, VIII, 12.

234 Musonius Rufus, Reliquiae, XIV, p. 74-75.

fiecare în vederea unui scop pe care îl acceptă şi în care se întâlnesc cei doi parteneri; este un mod de a trăi în pereche ca o singură fiinţă; căsătoria presupune un anumit stil de comportament în care soţii trăiesc viaţa în doi şi în care, împreună, alcătuiesc o existenţă comună.

Acest stil de existenţă se distinge în primul rând printr-o anumită artă de a fi împreună. Pentru a-şi vedea de afaceri, bărbatul trebuie să plece în afara casei, în timp ce femeia rămâne acasă. Dar soţii care se înţeleg şi se iubesc vor dori tot timpul fie împreună din nou şi să stea despărţiţi cât mai puţin timp posibil. Prezenţa celuilalt, intimitatea, viaţa unul lângă altul sunt înfăţişate nu ca nişte simple îndatoriri, ci ca o aspiraţie specifică legăturii ce-i uneşte pe soţi. Fiecare dintre ei poate foarte bine să-şi aibă rolul său, dar nu se pot lipsi unul de altul. Musonius subliniază nevoia pe care o simt soţii, într-o căsătorie reuşită, de a fi împreună. Din dificultatea celor doi de a fi separaţi, Musonius face chiar criteriul prieteniei lor deosebite: nicio absenţă, spune el, nu este mai greu de îndurat pentru soţie decât cea a soţului şi invers; nicio prezenţă nu are o forţă mai mare dea alină suferinţa, de a aduce bucurie şi dea lecui mâhnirea[235] [236]. Prezenţa celuilalt este centrul vieţii conjugale. Să ne amintim cum îi descrie Pliniu soţiei sale absente nopţile şi zilele petrecute în căutarea ei din încăpere în încăpere,

235 Hierocles, îri Stobaiôs, Florilège, 21.

236 Musonius Rutlis, Reliquiae, XIV, p. 73-74.

străduindu-se să-şi amintească chipul ei ca să-i fie măcar în închipuire aproape[237].

Arta de a fi împreună înseamnă şi arta de a vorbi. Desigur, *Economicul* lui Xenofon descria un anumit model de schimburi între soţi: soţul trebuia, în special, să conducă, să dea sfaturi şi lecţii, să-şi dirijeze, în ultima instanţă, soţia în activitatea ei de stăpână a casei; iar soţia trebuia să se întrebe ce nu ştie şi să dea socoteală de ce reuşise să facă. Textele mai târzii sugerează un alt fel de dialog conjugal, cu alte scopuri. Fiecare soţ, aşa cum spune Hierocles, trebuia să-i povestească celuilalt ce-a făcut; femeia îi va spune soţului ce se întâmplă în casă, dar va trebui să se intereseze şi de ceea ce se petrece în afară[238] [239]. Lui Pliniu îi place faptul că soţia sa Calpumia este la curent eu activitatea sa publică* se bucură de succesele sale şi îl încurajează – ceea ce era de multă vreme o tradiţie în marile familii romane. El o face direct părtaşă la munca sa şi, în schimb, gustul ei pentru literatură este inspirat de tandreţea faţă de soţ. El face din ea martorul şi judecătorul lucrărilor sale literare: ea îi citeşte operele, îi ascultă discursurile şi primeşte cu plăcere aprecierile. Astfel, după cum spera Pliniu, afecţiunea reciprocă, *concordia* „va fi veşnică şi din zi în zi mai puternică2.

De aici, ideea că viaţa conjugală trebuie să fie şi o artă a constituirii unei noi unităţi în doi. Ne

237 Pliniţi, Lettres, VII, 5.

238* Hierocles, în Stobaios, Florilège, 24,

239 Pliniu, Lettres, IV, 19.

amintim cum distingea Xenofon calităţile diferite cu care natura a înzestrat bărbatul şi femeia pentru ca ei să-şi poată exercita responsabilităţile specifice în casă; sau cum acorda Aristotel bărbatului posibilitatea de a duce la perfecţiune virtuţile care sunt întotdeauna inferioare rămân la femeie şi îi justifică subordonarea. În schimb, stoicii acordau ambelor sexe, dacă nu calităţi identice, cel puţin o capacitate egală de virtute. O căsătorie reuşită, după părerea lui Musonius, se întemeiază pe *homonoia*; prin aceasta nu trebuie să înţelegem numai o similitudine de gândire între doi parteneri; este vorba, mai curând, de o identitate în modul de a fi raţional, în atitudinea morală şi în virtute. Cuplul trebuie să constituie în cadrul căsătoriei o adevărată unitate etică. Musonius descrie această unitate ca fiind precum rezultatul potrivirii a doua fragmente din scheletul unei construcţii] amândouă trebuie să fie perfect drepte pentru a constitui un ansamblu solid1. Pentru a caracteriza unitatea substanţială pe care trebuie s-o formeze cuplul, face apel la o altă metaforă mult mai persuasivă decât cea a pieselor potrivite una cu alta. Este fuziunea integrală, *di holon krasis*, conform unei noţiuni împrumutate din fizica stoicilor.

Tratatul lui Antipater recursese deja la acest model pentru a opune afecţiunii conjugale alte forme de prietenie[240] [241]. Acestea din urmă erau descrise ca nişte combinaţii în care elementele

240 Musonius Rufus, Reliquiae, XIII B, pp. 69-70.

241 Antipater, în Stobaios, Florilège, 25.

rămân independente unele de altele ca şi grăunţele amestecate care pot fi din nou separate: termenul *mixis* desemnează acest tip de amestec prin suprapunere. În schimb, căsătoria trebuia să fie ceva din categoria contopirii totale, aşa cum se poate vedea când apa şi vinul formează prin amestec un nou lichid. Noţiunea de „*krasis* „matrimonial este întâlnită în al treizeci şi patrulea dintre *Preceptele conjugale* ale lui Plutarh: aici este folosită pentru a distinge trei tipuri de căsătorii şi pentru a le ierarhiza. Există căsătoriile încheiate doar pentru plăcerile patului: ele aparţin categoriei în care elementele separate sunt suprapuse, fiecare păstrându-şi individualitatea. Există căsătorii încheiate din interes; sunt asemănătoare acelor combinaţii în care elementele formează o unitate nouă şi solidă, dar pot fi oricând separate unele de altele: precum aceea constituită din piesele unei şarpante. Cât despre contopirea totală, *krasis*, ea asigură formarea unei noi unităţi pe care nimic nu o poate dizolva, o însuşire care nu poate apărea decât în căsătoriile din dragoste[242].

Dacă luăm doar aceste texte, ele nu pot reprezenta singure imaginea a ceea ce a fost practica mariajului în primele secole ale erei noastre; nu pot nici măcar să rezume dezbaterile cărora le-au fost prilejul. Trebuie înţelese prin ceea ce au avut în ele parţial şi propriu anumitor doctrine, şi fără îndoială specific pentru câteva

242 Plutarh, Préceptes conjugata, 34 (142 e-143 a). în preceptul 20 (140 e-141

medii destul de restrânse. Dar este evidentă, deşi numai prin fragmente, schiţa unui „model puternic[243] de existenţă conjugală. În acest model, raportul cu celălalt, care apare ca lucrul cel mai important, nu este nici relaţia de sânge, nici prietenia, ci relaţia între un bărbat şi o femeie când ea se organizează în forma instituţională a căsătoriei şi în viaţa în comun suprapusă pe această formă. Sistemul familial sau reţeaua de prietenii şi-au păstrat, în mod cert, o mare parte din importanţa lor socială; dar, în arta existenţei, ele îşi pierd din valoare prin raportare la legătura care uneşte două persoane de sex diferit. Un privilegiu natural, ontologic şi totodată etic îi este acordat acestei relaţii duale şi heterosexuale, în defavoarea tuturor celorlalte, în aceste condiţii putem înţelege ceea ce a fost, fără îndoială, una dintre trăsăturile cele mai deosebite ale artei de a fi căsătorit; faptul că preocuparea faţă de sine. Şi preocuparea pentru viaţa în doi au putut fi strâns asociate. Dacă relaţia cu o femeie care reprezintă „femeia”, „soţia” este esenţială pentru existenţă, dacă fiinţa umană este un animal conjugal a cărui natură se împlineşte în practicarea vieţii în doi, n-ar putea exista o incompatibilitate primordială între raportul stabilit cu sine şi relaţia cu celălalt. Arta conjugalităţii face parte integrantă din cultivarea sinelui.

Nu este suficient ca omul preocupat de sine să se căsătorească; el trebuie şi să dea vieţii sale

243a) o căsătorie reuşită e comparată Cu o sfoară întărită prin împletirea firelor.

conjugale o formă gândită şi un ştii particular. Acest stil, cu moderaţia pe care o necesită, nu este definit doar prin stăpânirea de sine şi prin principiul că trebuie să te poţi conduce pe tine însuţi pentru a-i putea conduce pe alţii; el se defineşte şi prin elaborarea unei anumite forme de reciprocitate; în legătura conjugală care marchează atât de puternic existenţa fiecăruia, soţul, ca partener privilegiat, trebuie să fie tratat ca o fiinţă identică cu tine şi ca un element cu ajutorul căruia se formează o unitate substanţială. Astfel este paradoxul acestei tematici a căsătoriei în cultivarea sinelui, aşa cum a fost dezvoltat de o întreagă filosofie: femeia-soţie este valorizată aici drept celălalt prin excelenţă; dar soţul o recunoaşte şi ca fiind una cu el. În comparaţie cu formele tradiţionale ale relaţiilor matrimoniale, schimbarea era remarcabilă.

Problema monopolului

Ne-am putea aştepta ca tratatele privind viaţa matrimonială să acorde un rol important regimului relaţiilor sexuale care trebuie să se stabilească între soţi. Dar, de fapt, locul care li s-a rezervat este relativ limitat: ca şi cum obiectivarea relaţiei conjugale precedase, şi încă de departe, obiectivarea raporturilor sexuale ce se desfăşoară în interiorul ei; ca şi cum orice aplicare care s-ar cuveni adusă vieţii în doi ar lăsa încă în penumbră problema sexului conjugal.

Este o discreţie, fără îndoială, tradiţională. Platon, în momentul când, totuşi, va defini legile în acest domeniu – determinând măsurile de

precauţie care trebuie luate pentru a se avea copii frumoşi, recomandând starea fizică şi morală a viitorilor părinţi şi instituind chiar posturi de inspectoare care trebuiau să se amestece în viaţa tinerelor cupluri – subliniază că ar putea apărea dificultăţi în acceptarea unei legislaţii care s-ar ocupa de aceste lucruri[244]. Acestei discreţii greceşti i se va opune atenta meticulozitate a pastoralei creştine, începând din Evul Mediu; aceasta va pretinde să reglementeze totul: poziţii, frecvenţă, gesturi, starea de spirit a fiecăruia, cunoaşterea prin intenţiile celuilalt, semnele dorinţei pe de o parte, semnele acceptării pe de alta etc. Morala elenistică şi cea romană spun prea puţin despre aceste lucruri.

Cu toate acestea, în unele texte sunt exprimate mai multe principii importante cu privire la raporturile dintre practicarea plăcerilor şi viaţa conjugală.

Am văzut că, prin tradiţie, legătura dintre actul sexual şi căsătorie se stabilea plecând de la necesitatea de a avea urmaşi şi în funcţie de aceasta. Ţelul procreaţiei se număra printre motivele căsătoriei; el făcea necesare raporturile sexuale în căsătorie, iar absenţa sa putea dizolva uniunea conjugală; cuplurilor li se dădeau anumite sfaturi despre modul cum trebuia săvârşit actul conjugal (momentul ales şi regimul pregătitor), pentru ca ei să ţină seama de cele mai bune condiţii posibile pentru procreaţie. Şi pentru a se evita inconvenientele provocate de urmaşii

244 Cf. Practicarea plăcerilor, cap. III; Platon, Lois, VI, 779 e-780 a.

nelegitimi erau blamate legăturile extra-matrimoniale (nu numai în cazul femeilor, ci şi în cazul bărbaţilor). Să spunem, schematic, că în textele clasice sinteza legăturii matrimoniale şi a raportului sexual era admisă din raţiunea majoră a procreaţiei şi că – pentru bărbaţi, cel puţin – nici natura actelor sexuale, nici esenţa căsătoriei nu cereau ca plăcerea să existe numai în interiorul acesteia. În afară de problema naşterilor nelegitime şi ţinând cont de exigenţa etică a stăpânirii de sine, nu exista nicio raţiune să i se pretindă unui bărbat, chiar căsătorit, să-şi limiteze toate plăcerile sale sexuale la relaţiile cu soţia sale şi numai la acestea.

Or, în morala căsătoriei riguroase, formulată în scrierile din primele secole ale erei noastre, este uşor de constatat ceea ce s-ar putea numi o „conjugalizare" a raporturilor sexuale – o conjugâlizare directă şi în acelaşi timp reciprocă* Directă: natura raportului sexual trebuie să excludă recurgerea la el în afara căsătoriei. Reciprocă, deoarece natura căsătoriei şi a legăturii formate între soţi trebuie să excludă plăcerile sexuale aflate în altă parte. Starea de căsătorie şi activitatea sexuală trebuie deci să coincidă în mod natural, şi aceasta cu depline drepturi, nu numai în vederea obţinerii urmaşilor legitimi. Aceasta coincidenţă – sau mai curând mişcarea care tinde să le facă să coincidă, nu în absenţa unui număr de decalaje şi limite posibilese manifestă în elaborarea a doua principii: pe de o parte, în funcţie de ceea ce este,

plăcerea sexuală n-ar putea fi admisă în afara căsătoriei, ceea ce implică, practic, a nu fi tolerată unui individ necăsătorit; pe de altă parte, conjugalitatea leagă în aşa fel, încât soţia riscă să fie prejudiciată nu numai prin pierderea statutului său, dar şi prin faptul că soţul ar putea afla plăcere în legăturile cu alte femei.

1. Fără îndoială, întâlnim rar principiul că orice raport sexual e de blamat dacă nu-şi găseşte locul în interiorul căsătoriei care îl face legitim. Sub rezerva că trebuie să păstreze o măsură şi să respecte obiceiurile, legile şi drepturile altora, un bărbat necăsătorit îşi poate satisface plăcerile cum doreşte; ar fi şi foarte dificil, chiar într-o morală austeră, să i se impună abstinenţa totală atâta vreme cât n-a încheiat o căsătorie. Doar datorită unei mari virtuţi personale fiul Marciei, spune Seneca, a respins avansurile femeilor care râvneau la el, mergând până la a roşi ca din pricina unui păcat (*quassi peccăsset*) pentru că le plăcuse1. Se poate remarca faptul că Dion din Prusa se dovedeşte foarte sever referitor la prostituţie şi la felul cum este organizată; mai întâi, pentru că vede în ea o formă „lipsită de iubire a iubirii” şi un soi de împreunare străină Afroditei; în al doilea rând, pentru că victimele ei sunt fiinţe umane care nu au niciun fel de plăcere şi nu consimt; cu toate acestea, deşi ar fi vrut ea o cetate cu adevărat bine condusă să desfiinţeze aceste instituţii, nu are intenţia de a le eradica

imediat şi de a elimina un rău atât de învetera[245] [246]. Marc Aureliu se felicită pentru propria sa sobrietate în materie de plăcere sexuală: el şi-a „protejat floarea tinereţii”, n-a făcut „prematur act de virilitate”, ba chiar „a depăşit timpul”; aceste formulări arată limpede: cheia virtuţii nu rezidă în faptul că şi-a rezervat plăcerile doar pentru căsătorie, ci că a ştiut să se stăpânească şi să aştepte, mai mult decât de obicei, momentul potrivit pentru a gusta din plăcerile sexului[247]. Epictet aminteşte şi el că este ideal ca raporturile sexuale să nu aibă loc înainte de căsătorie; dar acesta este un sfat pe care îl dă celorlalţi, un sfat de urmat dacă este posibil; dar nimeni nu trebuie facă dintr-o astfel de castitate un precept arogant: „În ce priveşte plăcerile iubirii, trebuie pe cât se poate, să te păstrezi pur până la căsătorie; dacă totuşi te dedai lor, fa doar ce este îngăduit. Nu-i stânjeni pe cei ce le practică, nu le da lecţii; nu spune peste tot în gura mare că tu nu intri în această categorie4.1. Extrema sa rezervă privind raportul sexual Epictet nu o justifică prin forma căsătoriei, drepturile şi îndatoririle fixate de ea şi obligaţiile faţă de soţie; ci ca pe o datorie faţă de sine, deoarece fiecare fiinţă este o frântură de divinitate, deoarece trebuie cinstit cum se cuvine acest principiu care locuieşte vremelnic în trup şi care trebuie respectat toată viaţa. Faptul de a-ţi aminti permanent ceea ce eşti, mai mult decât

245S eneca, Consolation à Marcia, 24.
246 Dion din Prusa, Discours, VIL
247 Marc Aureliu, Pensées, I, 17.

conştientizarea legăturilor cu aproapele, serveşte drept principiu permanent al austerităţii: „Nu vrei să-ţi aminteşti, când mănânci, cine eşti, tu cel care mănânci şi te hrăneşti? în raporturile tale sexuale, cine eşti, tu cel ce practici aceste raporturi? în viaţa ta socială, în exerciţiile tale fizice, în convorbirile tale, oare nu ştii că peste tot există un zeu pe care-l hrăneşti, un zeu pentru care îţi întăreşti trupul cu exerciţii?... Iar în faţa lui Zeus însuşi prezent în ţine, cel ce vede şi aude totul, nu roşeşti de a le gândi şi de a le îndeplini, omule inconştient de propria ta natură, obiect al mâniei divine”[248] [249].

În schimb, se pare că Musonius Rufus este adeptul unei conjur galizări integrală a activităţii sexuale, din moment ce condamnă orice relaţie sexuală din momentul în care nu se desfăşoară în cadrul căsniciei şi în vederea obiectivelor sale specifice. Fragmentul din tratatul despre *aphrodisia* păstrat în opera lui Stobaios începe cu o critică obişnuită a vieţii de desfrâu: o viaţă care, incapabilă să exercite stăpânirea de sine, se lasă purtată de căutarea nesfârşită a plăcerilor rare şi a „relaţiilor ruşinoase”. Or, acestei banale condamnări, Musonius îi alătură, ca pe o prescripţie pozitivă, o definiţie a ceea ce ar trebui considerat ca *aphrodisia dikaia*, plăceri legitime: sunt cele săvârşite de parteneri împreună, în căsnicie şi pentru naşterea copiilor (*ta en gamoi kai epigenesei paidôn sunteloumena*). În acest caz,

248’ Epictet, Manuel, XXXIII, 8.

249 Epictet, Entretiens, III, 8 (12-14).

Musonius precizează două ipoteze ce pot apare: fie relaţiile extraconjugale sunt căutate în adulter (*moicheia*), şi sunt cu totul împotriva legii (*paranomdtatai*); fie se obţin fără să se recurgă la adulter; dar, din moment ce sunt „private de ceea ce le face conforme cu legea” sunt în sine ruşinoase şi îşi au originea în desfrâul. Căsnicia este pentru activitatea sexuală condiţia exercitării salé legitime.

Între vechea tema conform căreia căutarea prea intensă a plăcerii vine în contradicţie cu necesara stăpânire de sine şi principiul că nu poate exista plăcere legitimă decât în interiorul instituţiei matrimoniale, este o distanţă importantă pe care Musonius Rufiis o anulează. El trage de aici o concluzie care s-a impus, chiar dacă le-a putut părea paradoxală contemporanilor să-i El însuşi o prezintă, de altfel, referindu-se la o obiecţie posibilă: ar trebui considerată de condamnat o relaţie sexuală între două persoane libere, care nu sunt legate prin obligaţiile căsătoriei de alte persoane? „Un bărbat care are o relaţie eu o curtezană sau cu o femeie necăsătorită nu atacă nici uh drept şi nu fură nimănui speranţa unor descendenţi”. Dar chiar şi în aceste condiţii se comite o greşeală – aşa cum se poate face d nedreptate fără a aduce prejudicii nimănui din jur: indivizii se murdăresc şi „întocmai ca porcii, obţin plăcerea din propria lor mizerie”[250] [251]. Printre implicaţiile acestei

250 Musonius Rufus, Reliquiae, Xll, p. 63-64.
251 Ibid.

concepţii despre raporturile esenţiale dintre căsătorie şi activitatea sexuală, trebuie situat şi refuzul pe care Musonius îl opune contracepţiei. Aceste practici, spune el într-un text consacrat întrebării dacă toţi copiii trebuie crescuţi, se opun legilor cetăţilor ce urmăresc menţinerea populaţiei lor; ele sunt dăunătoare şi indivizilor, fiindcă este atât de util să ai urmaşi; în acelaşi timp aduc prejudicii şi ordinii universale menite de zei: „Cum am putea să nu păcătuim faţa de zeii noştri ancestrali şi faţă de Jupiter, protectorul familiei, atunci când facem asemenea lucruri? Căci, exact aşa cum cel care tratează rău un oaspete păcătuieşte împotriva lui Zeus, protectorul drepturilor ospeţiei, aşa cum cel care face o nedreptate unui prieten păcătuieşte împotriva lui Zeus, zeul prieteniei, tot astfel cel ce acţionează împotriva urmaşilor săi, păcătuieşte faţă de zeii ancestrali şi faţă de Zeus, protectorul familiei*11.

Am putea fi tentaţi să recunoaştem aici anticiparea ideii creştine că plăcerea sexuală este în sine o întinare pe care ar putea-o face acceptabilă numai forma legitimă a căsătoriei, cu virtualitatea procreaţiei. Este adevărat că acest pasaj din Musonius a fost folosit de Clement din Alexandria în a doua carte din *Pedagogul2*. Totuşi, dacă Musonius – precum majoritatea moraliştilor antici, cu excepţia cinicilor – este convins că practicarea publică a acestui gen de relaţii e ruşinoasă, ar însemna în mod sigur o denaturare a doctrinei sale să-i atribuim ideea că plăcerea

sexuală este un rău, iar căsătoria a fost instituită pentru a-l reabilita şi a reglementa, într-un cadru strict, uzajul sau necesar. Dacă Musonius estimează ca ruşinos orice raport sexul în afara căsătoriei, acesta nu înseamnă că mariajul i-a fost impus relaţiei sexuale pentru a-i anula caracterul intrinsec de vinovăţie; deoarece pentru fiinţa umană, raţională şi socială, faptul de a se înscrie în relaţia matrimonială pentru a produce în cadrul ei o descendenţă legitimă este în natura însăşi a actului sexual. Act sexual, legătură conjugală, progenitură, familie, cetate şi, dincolo de ea, comunitate umană, toate aceste constituie o serie ale cărei elemente sunt legate şi în care existenţa omului îşi află forma sa raţională. A îndepărta din ea plăcerile, detaşându-le de relaţia conjugală pentru a le propune alte scopuri, ar însemna într-adevăr să mutilezi ceea ce constituie esenţialul fiinţei umane. Murdărirea nu rezidă în actul sexual, ci în „desfrâul” care l-ar disocia de mariaj, unde îşi află forma naturală şi scopul raţional. Din această perspectivă, căsătoria constituie pentru fiinţa umană singurul cadru legitim al împreunării sexuale şi al practicării celor legate de *aphrodisia*.

2. Plecând de la această apartenenţă fundamentală a relaţiilor şi a plăcerilor sexuale la conjugalitatea legitimă, se poate înţelege noua problematizare a adulterului şi începuturile unei exigenţe a dublei fidelităţi sexuale.

Se ştie că adulterul era condamnat juridic şi blamat din punct de vedere moral ca o nedreptate făcută de un bărbat altuia prin îndepărtarea de la

el a soţiei sale. Important era, aşadar, într-un adulter, doar faptul că femeia era măritată; faptul că bărbatul respectiv ar fi putut fi căsătorit nu era semnificativ; înşelătoria şi daunele erau între cei doi bărbaţi – cel care pusese stăpânire pe femeie şi cel care avea drepturi legitime asupra ei1. Această definiţie a adulterului doar prin prejudicierea dreptului soţului era destul de răspândită, astfel încât o regăsim chiar şi într-o morală atât de exigentă precum cea a lui Epictet[252] [253]. În mijlocul unei convorbiri pe tema „fiinţa umană e născută pentru fidelitate” (*pistis*), apare un bărbat – un om de litere(*philologos*) –, surprins în flagrant delict de adulter şi care se declară partizan al doctrinei lui Archedamos care spunea că femeile ar trebui să fie un bun comun al tuturor bărbaţilor. Reproşurile pe care i le adresează Epictet acestuia sunt îndreptate în două direcţii. În primul rând, prin practicarea adulterului, bărbatul a încălcat „principiul fidelităţii pentru care ne-am născut”; dar această „fidelitate” însă, nu este localizată de Epictet în cadrul instituţiei matrimoni ale mai mult, nici măcar nu citează legătură conjugală ca fiind una dintre formele sale esenţiale; el o caracterizează prin legăturile care unesc un om cu vecinii, cu prietenii, cu cetatea; ceea ce, pentru Epictet, transformă adulterul într-o greşeală este ruptura produsă de acesta în ţesătura de relaţii interumane, unde fiecare trebuie nu numai să-i

252 Cf. Practicarea plăcerilor, cap. III.

253 Epictet, Entretiens, II, 4, 2-3.

respecte pe ceilalţi, dar să se recunoască şi pe sine: „Dacă, respingând fidelitatea pentru care suntem născuţi, întindem capcane nevestei vecinului nostru, ce facem noi, de fapt? Nimic altceva, nu-i aşa, decât să distrugem şi să suprimăm. Pe cine? Pe omul fidel, demn şi religios. Doar atât? Oare nu suprimăm şi relaţiile de bună vecinătate? Dar prietenia, dar cetatea, nu le suprimăm şi pe ele?”[254]. Adulterul îi aduce prejudicii bărbatului necredincios, dar şi celorlalţi bărbaţi, în calitate de fiinţe umane.

Totuşi, în ciuda acestei caracteristici tradiţionale a adulterului şi pe lângă ea, aflăm, în unele meditaţii asupra vieţii conjugală, exigenţe mult mai riguroase, într-un dublu sens: pe de o parte, tind să pună în acţiune din ce în ce mai mult un principiu al simetriei între bărbat şi femeie şi, pe de altă parte, justifica respectul datorat legăturii personale care-i uneşte pe soţi. Referitor la aceste „adevăruri salutare”, cunoscute ca principii generale dar care, pentru că nu au fost asimilate îndeajuns, nu sunt capabile să influenţeze realmente conduita, Seneca aminteşte ansamblul îndatoririlor prieteneşti şi pe cele ale unei fidelităţi conjugale riguros simetrice: „Ştii că trebuie să respecţi cu religiozitate obligaţiile de prietenie, dar nu faci nimic pentru asta. Ştii că este necinstit acela care îi cere soţiei castitate, dar le seduce pe soţiile altora; ştii că, aşa cum ei i se interzice să aibă un iubit, şi ţie îţi este interzis să ai o amantă” 1.

254 Ibid., II, 4, 2-3.

La Musonius este tratat mai în detaliu principiul fidelităţii conjugale simetrice[255] [256]. Raţionamentul îşi află locul într-un lung pasaj din tratatul *Despre aphrodisia*, unde se demonstrează că doar căsătoria poate constitui legătura naturală legitimă pentru relaţiile sexuale. El aduce în discuţie ceea ce-am putea numi „problema slujitoarei”. Sclava era în acea epocă atât de mult recunoscută ca obiect sexual aparţinând gospodăriei încât părea imposibil să i se interzică unui bărbat căsătorit folosirea, acesteia pentru plăceri. Totuşi, Musonius chiar asta face, şi, notează el, este valabilă interdicţia chiar dacă sclava nu este căsătorită (ceea ce ne dă de înţeles că un cuplu de sclavi într-o casă avea dreptul la un oarecare respect). Pentru a-şi argumenta interdicţia, Musonius subliniază un principiu de simetrie, sau mai curând un joc relativ complex între o simetrie în ordinea de drept şi o superioritate în ordinea îndatoririlor. Pe de o parte, cum poate fi acceptabil ca soţul să aibă raporturi cu o slujitoare, dacă soţiei nu i se recunoaşte dreptul de face acelaşi lucru cu un servitor? Dreptul contestat unei părţi nu poate fi acordat celeilalte. Deşi Musonius estimează ca fiind legitim şi natural ca bărbatul, în familie, să aibă mai multe drepturi decât femeia, pretinde o simetrie exactă în ceea ce priveşte relaţiile şi plăcerile sexuale. Dar, pe de altă parte, această simetrie a drepturilor se completează prin

255 Seneca, Lettres à Lucilius, 94, 26.

256 Musonius Rufus, Reliquiae, XII, p. 66.

necesitatea de a se accentua, în ordinea stăpânirii morale, superioritatea bărbatului. Dacă într-adevăr i-ar fi permis soţului să facă împreună cu o servitoare ceea ce i se interzicea soţiei cu un sclav, aceasta ar fi însemnat să se presupună că femeia este mai capabilă decât bărbatul să se abţină şi să-şi stăpânească dorinţele; cea care în casă este condusă ar apărea astfel ca fiind mai puternică decât cel care o conduce. Pentru ca bărbatul să fie într-adevăr cel care conduce, trebuie să renunţe să facă ceea ce i se interzice femeii. În această arta stoică a mariajului, pentru care Musonius propune un model atât de strict, este pretinsă o formă de fidelitate: ea îi obligă în egală măsură pe bărbat şi pe femeie; nu se mulţumeşte să interzică tot ce-ar putea compromite dreptul altor bărbaţi; nu se mulţumeşte nici măcar să apere femeia de ameninţările ce i-ar prejudicia statutul privilegiat de stăpână a casei şi de mamă; ea face să apară legătura conjugală ca un sistem care echilibrează exact obligaţiile în practicarea plăcerilor.

Gonjugalizarea integrală a practicii sexuale concepută de Musonius şi principiul unui monopol strict al *aphrodisia* rezervat căsătoriei sunt, fără îndoială, excepţii în raport cu gândirea vremii sale: ne aflăm în punctul în care arta vieţii conjugale pare a se structura în jurul principiului formal al unei legi de dublă interdicţie. Dar la autorii care se feresc a exprima reguli atât de rigide, se poate vedea conturându-se o exigenţă de fidelitate care face apel la modalităţi de

conduită şi la maniere de a proceda ceva mai deosebite. Aceşti autori nu afirmă o prohibiţie explicită, ci grija de a menţine legătura conjugală cu tot ce comportă ea ca relaţie individuală, ataşament, afecţiune şi respect între soţi. Această fidelitate se defineşte nu atât printr-o lege, cât printr-un stil de relaţie cu soţia, printr-o manieră de à fi şi de a se purta faţă de ea. Renunţarea soţului, pe cât de mult posibil, la relaţiile extraconjugale trebuia să ţină de urmărirea delicateţii în aceste raporturi; ea trebuia să fie efectul unei conduite în acelaşi timp pricepute şi afectuoase; iar femeii trebuie să i se pretindă în acelaşi timp o oarecare subtilitate a toleranţei, prin faptul că este obligată la concesii şi că ar fi imprudent să nu observe nimic.

Există un text latin dintr-o perioadă destul de târzie, multă vreme considerat drept o traducere a *Economicului* lui Pseudo-Aristotel, care alătură unei perspective tradiţionale referitoare la demnitatea soţiei o serie de sfaturi care îndeamnă la prudenţă şi toleranţă. Pe de o parte, autorul îi recomandă soţului cea mai mare grijă posibilă faţă de cea care va deveni mama copiilor să-i şi, de asemenea, îl sfătuieşte să nu-şi lipsească soţia de onorurile ce i se cuvine1. Dar, totodată, le cere ambilor soţi să se împiedice unul pe celălalt să comită ceva urât sau necinstit; pe bărbat îl sfătuieşte să „nu se apropie de soţia lui decât cu cinste, cu multă reţinere şi respect” (*cum honestate*, *et cum* multă *modestia et timoré*); vrea ca el să nu fie „nici neglijent, nici sever” (*nec*

neglegens necseverus): „asemenea atitudini caracterizează relaţiile dintre o curtezană şi iubitul ei”; faţă de soţie, bărbatul trebuie să arate, dimpotrivă, atenţie, dar şi reţinere, la care ea va răspunde cu pudoare şi delicateţe, demonstrând „în părţi egale” afecţiune şi temere[257] [258]. Şi, arătând clar valoarea acestei fidelităţi, autorul textului îi dă în mod limpede de înţeles femeii că, faţă de greşelile soţului ei, va trebui să aibă o atitudine conciliantă; „să uite greşelile pe care soţul ei, în tulburarea sa sufletească, le-a putut comite faţă de ea”. (*şi quid, vir animae passione ad ipsam peccaveriti*; „să nu se plângă şi să nu judece prea sever ce-a făcut, ci să atribuie totul unei stări de boală, lipsei de experienţă sau greşelilor întâmplătoare”; astfel, în schimb, el va fi gata să-i arate recunoştinţa sa după ce se va fi vindecat[259].

În acelaşi fel, *Preceptele conjugale* stabilesc principiul fidelităţii reciproce. Nu îl formulează, totuşi, ca o exigenţă riguros şi formal simetrică; dacă textul presupune, fără măcar a trebui să mai amintească acest lucru, că femeia îi datorează fidelitate soţului, el Iasă a se înţelege că urmărirea altor plăceri de către bărbat este o greşeală, frecventă poate, dar şi destul de neînsemnată. Problema trebuie rezolvată de către cei doi soţi în cadrul căsniciei şi în funcţie de relaţiile afective dintre ei, nu în funcţie de

257 PseudoAristotel, Économique, III, 2.
258 Ibid., 111,3.
259 Ibid., III, 1.

drepturi şi prerogative. Plutarh îi cere soţului să nu aibă raporturi sexuale cu alte femei: nu numai pentru că aceasta ar fi o ameninţare la adresa poziţiei soţiei legitime, ci şi pentru că ar fi o jignire – o jignire firească ce produce suferinţă. Plutarh aminteşte comportarea pisicilor care devin furioase când simt mirosul de parfum; tot astfel femeile se înfurie când soţul lor le înşală; este, aşadar, nedrept (*adikon*) să fie făcute să îndure o suferinţă atât de violentă pentru o plăcere care „nu înseamnă nimic" şi îi sfătuieşte pe soţi să urmeze pilda crescătorului de albine care nu se apropie de stupi dacă a avut raporturi cu o femeie1. Dar reciproc, Plutarh le sfătuieşte pe soţii să manifeste o oarecare toleranţă; nu numai că este mai bine să închidă ochii – precum soţiile regilor Persiei care participă cu ei la petreceri, dar se retrag în camerele lor, când comesenii se îmbată şi sunt chemate muzicantele şi curtezanele; este mai bine pentru ele să-şi spună că, dacă soţul lor va căuta plăceri alături de o hetairă sau o slujnică, o face din respect pentru ele, deoarece nu doreşte să le facă martore la desfrânarea şi excesele lui[260] [261]. Astfel încât căsătoria, ca legătură ce ţine de afecţiune şi de respect, mult mai mult decât ca structură statutară, atrage toate activităţile sexuale şi le condamnă pe cele din afara ei. Iar dacă mariajul tinde să revendice o fidelitate egală ambilor parteneri, constituie şi o tranzacţie în care se vor

260 Plutarh, Préceptes conjugaux, 44, î 44 c-d.
261 /bid, 50, 140 b.

îmbina ataşamentul bărbatului faţă de femeie şi prudenţa ei faţă de soţ: plăcerile din afara casei ale bărbatului nu vor mai fi efectul recunoscut al superiorităţii sale statutare, ci efectul unei anumite slăbiciuni pe care bărbatul va trebui să şi-o limiteze cu atât mai mult cu cât femeia o tolerează printr-o concesie care, salvându-i, poate, onoarea, îi dovedeşte în acelaşi timp şi afecţiunea.

Plăcerile căsătoriei

Definiţia căsătoriei ca legătură cât mai exclusivă posibil pentru exercitarea plăcerilor iniţiază (sau ar putea iniţia) un ansamblu de întrebări referitoare la integrarea, rolul, forma şi finalitatea actelor de plăcere în jocul relaţiilor afective ori statutare dintre bărbat şi femeie.

De fapt, trebuie să recunoaştem că, în chiar formele de gândire în care căsătoria ocupă un loc important, economia plăcerilor din relaţia conjugala este tratată cu o extremă rezervă. În morala riguroasă profesată de unii, căsătoria pretinde monopolul plăcerii; dar nu se spune nicăieri ce este îngăduit şi ce mi este îngăduit.

Două principii generale sunt adesea evocate. Pe de o parte, se subliniază faptul că relaţia conjugală nu trebuie să fie străină de Eros, acea iubire pe care unii filosofi au dorit s-o rezerve băieţilor; dar că ea nu trebuie s-o ignore sau s-o excludă nici pe Afrodita. În textul în care arată că mariajul este o obligaţie pentru filosof, departe de a fi un obstacol în calea unei vieţi filosofice, Musonius afirmă valoarea şi măreţia stării matrimoniale şi aminteşte cele trei mari divinităţi

care veghează asupra ei: Hera, căreia „ne adresăm ca protectoare a căsătoriei”, Afrodita deoarece „relaţia dintre soţ şi soţie a fost numita *aphrddision* ergon” şi Eros (la ce s-ar pricepe el mai bine „decât la unirea legitimă a bărbatului cu femeia”?). Împreună, aceste trei puteri au drept rol „de a-i uni pe cei doi soţi în vederea procreaţiei” 1. În acelaşi fel, Plutarh va afirma rolul Afroditei şi al lui Eros în ceea ce constituie trăsătura specifică à legăturii conjugale[262] [263].

În corelaţie cu această prezenţă a pasiunii amoroase şi a voluptăţilor fizice, intră în acţiune un alt principiu, opus primului, dar şi el foarte general: acela că soţia nu trebuie tratată ca o amantă şi că în căsnicie bărbatul trebuie să se comporte mai degrabă ca soţ decât ca iubit1. Se înţelege că vechiul principiu al decenţei conjugale capătă cu atât mai mare valoare cu cât căsătoria tinde să se constituie ca singura legătură îngăduită pentru plăcerile sexului. Trebuie ca Eros şi Afrodita să fie prezenţi în căsătorie, şi nu în altă parte; în schimb, se cuvine ca relaţia conjugală să fie diferită de cea existentă între amanţi.

Întâlnim acest principiu sub numeroase forme. În primul rând sub forma unor îndemnuri la prudenţă, fără îndoială de mult timp cunoscute: dacă îţi vei iniţia soţia în plăceri prea intense, rişti să o înveţi lucruri cărora le va da o întrebuinţare greşită mai târziu şi pe care vei regreta că

262 Musonius Rufus, Reliquiae, Hense, XIV.

263 Plutarh, Dialogue sur VAmour, 759 e-f.

recunoaşte [264] [265]. În al doilea rând, sub formă de sfaturi adresate ambilor soţi: să găsească o cale de mijloc între austeritatea excesivă şi un comportament prea aproape de desfrânare, iar soţul să ţină cont tot timpul că nu se poate „să aibă relaţii cu aceeaşi femeie şi ca soţie şi ca amantă” (*hôs gametë kai hôs hetaira*) [266]. Principiul se mai întâlneşte şi sub forma unei teze generale: a-i arăta soţiei o pasiune prea mare este ca şi cum ai avea o relaţie adulteră[267]. Tema este importantă deoarece o vom regăsi în tradiţia creştină unde va apărea foarte de timpuriu (Clement din Alexandria se va referi la ea în *Stromate*[268]) şi va dăinui mult timp (Francisc de Sales îi va expune implicaţiile în *Introducere în viaţa religioasă*[269]), fără îndoială, pentru a-i înţelege sensul exprimat de stoici, trebuie să ne amintim că în concepţia lor principiul natural şi raţional al căsătoriei o predestinează să lege două vieţi, să producă descendenţi, să fie folositoare cetăţii şi să aducă un avantaj întregii omeniri; a căuta în căsătorie, mai presus de orice, senzaţii de plăcere, ar însemna a încălca legea, a răsturna ordinea finalităţii şi a transgresa principiul care trebuie să unească, într-un cuplu, un bărbat şi o femeie.

Dar, într-un fel mai concret, se ridică

264 Seneca, Fragments, Hense, 85.
265 Plutarh, Préceptes conjugaux, 47, 144 f-145 a; 17, 140 c.
266 Ibid., 29, 142 a-c.
267 Seneca, Fragments, 85.
268C lement din Alexandria, Stromates, II, 143, 1.
269 Francise de Sales, Introduction à la vie dévote, III, 39.

întrebarea: ce statut şi ce forme trebuie să aibă practicarea plăcerilor în relaţiile conjugale şi pe ce principii se vor putea întemeia preceptele limitării lor la cadrul căsniciei. Din moment ce mariajul presupune o legătură conjugală care trebuie să fie un raport personal cu o înaltă valorizare şi în acelaşi timp locul exclusiv al relaţiilor de plăcere, până atunci permis bărbatului într-o manieră destul de liberă în limitele căsniciei sale, cum va putea această structură matrimonială să-şi joace rolul de principiu de reglementare? Ce soi de austeritate va fi pretinsă căsătoriei dacă ea trebuie să fie cea mai puternică dintre legăturile individuale şi singurul loc al plăcerilor legitime? Formulările, cel mai adesea, sunt destul de neclare, precum cele din textul latin care a trecut drept cartea a III-a a *Economicului* atribuit lui Aristotel; autorul îi cere soţului să se apropie de soţia sa „în mod onest” (*cum honestate*) şi cu „multă modestie şi respect” (*cum* multă *modestia et timoré*); îi recomandă să-i vorbească „în limbajul unui om cu educaţie care nu-şi permite să spună decât lucruri legitime şi onorabile”; îl sfătuieşte s-o trateze „cu rezervă şi delicateţe” (*verecundia etpudore*) 1.

În termeni mai exacţi, austeritatea în cadrul căsniciei va fi justificată de cele două mari finalităţi, naturală şi raţională, recunoscute ca aparţinând căsătoriei. În primul rând, bineînţeles, procreaţia. Nu trebuie considerată plăcerea – subliniază Seneca, dar am văzut şi medici afirmând acelaşi lucru – ca scop al unui act menit

de natură procreaţiei; dorinţa le-a fost dată oamenilor nu ca să guste voluptatea, ci ca şâşi perpetueze specia (*hon voluptatis cauza, sed propaganda generis*) [270][271]. Din acest principiu general, Musonius trăgea concluzia că relaţiile sexuale nu puteau fi legitime decât dacă aveau procreaţia drept scop; cât despre cei care nu caută decât plăcerea, ei sunt „nedrepţi şi împotriva legii, chiar dacă se rezumă la cadrul căsătoriei” 3.; Regula, care se regăseşte şi la neoplatonici, pare să fi servit la justificarea unui anumit număr de interdicţii tradiţionale: aceea de a nu avea relaţii sexuale în timpul menstruaţiei (sângele menstrual putea antrena sămânţa în scurgerea sa, după opinia medicilor), şi în timpul sarcinii (nu numai pentru că relaţiile erau sterile, dar şi pentru că puteau afecta şansele de supravieţuire ale embrionului). Dar, în afara acestor recomandări generale, se pare că n-a existat, în ciuda faptului că principiul era acelaşi, acel soi de întrebări întâlnite în pastorala creştină în privinţa legitimităţii raporturilor sexuale în caz de sterilitate recunoscută sau după instalarea menopauzei, precum şi în privinţa iniţiativelor, înainte sau chiar în timpul actului, ale unuia sau altuia dintre parteneri. Excluderea plăcerii ca scop pare să fi fost, la cei mai severi moralişti, o exigenţă; dar aceasta era mai mult o poziţie de principiu decât o schemă care ar fi putut permite reglementarea comportamentelor şi codificarea

270 Pseudo-Aristotel, Économique, III, 3.

271 Musonius Rufus, Reliquiae, XII, p. 64.

precisă a formelor permise ori interzise.

A doua mare finalitate al căsătoriei – clădirea unei vieţi comune, în întregime împărtăşită – constituie celălalt principiu care îndeamnă la austeritate în cadrul raporturilor conjugale. Nici acest principiu nu trasează o linie clară între ceea ce este permis şi ceea ce este interzis. Unii autori, însă, – Plutarh, în primul rând – îi acordă, în articularea raporturilor de plăcere pe relaţia conjugală, un rol mai subtil şi mai complex. Pe de o parte, îndatorirea de a face din soţie o fiinţă apropiata faţă de care să-ţi deschizi sufletul impune să-i porţi un respect ce nu se adresează doar poziţiei sau statutului ei, ci demnităţii sale personale; aşadar, regimul plăcerilor trebuie să afle aici un principiu de limitare internă. Dar, pe de altă parte, dacă viaţa conjugală trebuie să aibă drept ţintă alcătuirea unei comunităţi perfecte – o adevărată „contopire”-este clar că relaţiile sexuale şi plăcerile, dacă au fost împărtăşite şi obţinute în comun, constituie o raţiune de apropiere între soţi. Formarea unei legături solidă şi întărirea ei sunt pentru practicarea plăcerilor sexuale nu numai o garanţie, dar şi un element care le favorizează. De aici, o valorizare a plăcerilor sexuale (cu condiţia ca ele să fie integrate în relaţia matrimonială), îmbinată cu recomandarea unei austerităţi în practicarea lor, care le îngăduie să aibă un rol pozitiv în uniunea conjugală.

Acest proces în spirală al austerităţii necesare şi al intensităţii dezirabile apare clar în *Preceptele conjugale* şi chiar constituie firul

conducător al acestor scrieri. Textul reia unele dintre vechile principii cunoscute despre pudoarea şi secretul care trebuie să înconjoare nu numai actul procreator, dar şi gesturile simple, precum sărutul sau mângâierile1; tot aici aminteşte, modificând o cunoscută afirmaţie a lui Herodot, că o soţie nu trebuie să-şi lepede pudoarea odată cu rochia[272] şi nici întunericul să ascundă orice desfrânare; citând o femeie care încerca să scape de avansurile lui Filip spunând că pe întuneric toate femeile sunt la fel, Plutarh notează că, dimpotrivă, soţia nu trebuie să fie ca toate celelalte; ferită de întuneric şi fără să i se vadă trupul, ea trebuie să facă să strălucească ceet ce are în ea virtuos (*to sôphron autës*). Or, ceea ce are în ea virtuos este tocmai ceea ce o leagă exclusiv de soţul ei şi o face să-i fie predestinată: „constanţa şi afecţiunea sa”[273].

În jurul acestui principiu al reticenţei amabile, al unei pudori care semnifică exclusivitatea ataşamentului, Plutarh dezvoltă numeroase sfaturi care exclud atât o austeritate prea rigidă, cât şi o uşurătate fără reţinere, sfaturi valabile pentru ambii soţi. Ca şi tânăra spartană al cărei exemplu îl citează, o bună soţie nu-i face ea avansuri soţului[274], dar nu trebuie nici să se arate stânjenită de ale acestuia; prima atitudine ar avea ceva neruşinat care aduce cu purtarea unei

272 Plutarh, Préceptes conjugaux, 13, 139 e.
273 Ibid., 46, 144 e-f.
274 Cf. şi Plutarh, Des vertus des femmes, 242 b.

curtezane, iar a doua o aroganţă neprietenoasă[275]. Avem aici, într-un mod foarte, puţin lămurit, schiţa regulilor referitoare la formele iniţiativelor respective, la seninele care vor trebui schimbate între soţi, cărora pastorala creştină le va acorda mai târziu atâta importanţă. Plutarh acordă multă atenţie dificultăţilor care pot compromite, la începuturile raporturilor sexuale ale unui cuplu, buna înţelegere ulterioară şi soliditatea unei legături care chiar atunci începe să se formeze. El aminteşte riscul unor experienţe traumatizante pentru tânără căsătorită; o sfătuieşte să nu rămână cu aceste impresii, deoarece bucuriile căsătoriei pot să apară mai apoi: să nu facă la fel ca aceia care, după ce au fost înţepaţi de o albină, renunţă să mai recolteze mierea din faguri[276]. Dar se teme şi că o plăcere fizică prea intensă la începutul căsniciei să nu afecteze afecţiunea atunci când această plăcere se va dilua; este mai bine ca iubirea să-şi datoreze forţa caracterului şi stării de spirit a soţilor[277]. Va trebui, cât timp durează viaţa în doi, soţii să nu ezite să facă orice pentru menţinerea prieteniei conjugale în raporturile sexuale. Despre această funcţie de reactivare afectivă – despre care vorbeşte explicit unul dintre interlocutorii din *Dialogul despre*

275 Plutarh, Préceptes conjugaux, 18, 140 c.

276 Ibid., 2. 138 d-e.

277 îbid.y 156 d. în Plutarh şi stoicismul, Babut observă că Antipater, Musonius şi Hierocles „sunt interesaţi mai mult de căsătorie decât de iubire; intenţia lor e, mai ales, de a stabili că mariajul nu dăunează cu nimic unui trai filosofic; în sfârşit, la ei nu găsim una dintre ideile importante din Âmatorius, şi anume că femeia este la fel de capabilă ca şi bărbatul să inspire pasiunea amoroasă**.

iubire[278]– *Preceptele conjugale* dau două exemple precise: trebuie să se evite, mai presus de orice, certurile în camera de culcare: „discordiile şi reproşuri le provocate în pat sunt greu de domolit în alt loc”[279]; dacă soţii obişnuiesc să doarmă în acelaşi pat, nu e bine ca, în caz de ceartă, să se retragă în camere separate, ci, dimpotrivă, să o cheme în ajutor pe Afrodita, care „este cel mai bun tămăduitor pentru acest gen de rele”[280]*

Tema ocupă un loc relativ important la Plutarh: O vom întâlni în *Dialog despre iubire* unde va servi drept criteriu de diferenţiere esenţial între iubirea pentru femei, în care plăcerea e integrabilă cu un rol pozitiv în relaţia spirituală, şi iubirea băieţilor, în care plăcerea fizică (presupusă a nu fi reciprocă) mi se poate înscrie ca factor favorabil în interiorul relaţiei. Tema este evocată şi în *Banchetul celor şapte înţelepţi*, unde se discută chestiunea voluptăţilor sexuale în legătură cu alte două plăceri fizice, adesea asociate: beţia şi muzica. Interlocutorul – Mnesiphil – observă ca în orice artă sau practică, lucrarea nu este mânuirea uneltelor sau a materialelor, ci ceea ce omul vrea să facă cu ajutor lor: *ergon*-ul arhitectului nu constă în mortarul pe care-l amestecă, ci în templul pe care-l construieşte; când Muzele cântă la liră sau la flaut n-au altă ţintă decât „formarea morală şi

278 Ibid i 2,138 f.
279 Plutarh, Préceptes conjugaux, 39, 143 e.
280 Ibid,, 38, 143 d.

îmblânzirea pasiunilor”[281]. Aşa cum treaba lui Dionisos nu este să bea vinul ameţitor – misiunea Afroditei (*ergon Aphrodites*) nu rezidă în simpla relaţie şi împreunare a trupurilor (*sunousia*, *meâxis*), ci în sentimentul de prietenie (*philophrosune*), necesitatea(*pothps*), relaţiile (*homilia*) şi relaţiile (*sunëtheia*) reciproce. În viaţa conjugală, raportul sexual trebuie să servească drept un instrument pentru formarea şi dezvoltarea relaţiilor afective simetrice şi reversibile: „Afrodita, spune Plutarh, este artizanul care creează înţelegerea şi prietenia (*homophrosunes kai phiâias demiourgos*) între bărbaţi şi femei, căci cu ajutorul trupurilor şi sub efectul plăcerii ea leagă şi contopeşte sufletele 41.

Aceste sfaturi pot părea destul de primitive. Cu toate acestea, figurează printre preliminariile unei lungi istorii: aceea a codificării relaţiilor morale între soţi, sub dublul aspect al unui îndemn general la rezervă şi al unei lecţii complexe de comunicare afectivă prin intermediul plăcerilor sexuale.

Un principiu „monopolist”: să nu existe raporturi sexuale în afara căsniciei. O pretenţie de „de-hedonizare”: împreunările sexuale dintre soţi să nu se mai supună unei economii a plăcerii. O finalitate procreatoare: să aibă drept obiectiv naşterea unui copil. Regăsim aici trei dintre trăsăturile fundamentale ale eticii existenţei conjugale dezvoltate de unii moralişti la începutul epocii imperiale şi a cărei elaborare datorează

281 Plutarh, Banquet des sept Sages> 156 c.

mult stoicismului târziu. Totuşi, nu sunt trăsături specifice: am aflat exigenţe asemănătoare şi în regulile impuse de Platon cetăţenilor Republicii sale; le vom regăsi mai târziu în ceea ce Biserica a pretins unui cuplu de buni creştini. Mult mai mult decât o inovaţie a rigorii stoice, mult mai mult decât un proiect propriu moralei acelei epoci, aceste trei principii au continuat de-a lungul secolelor să marcheze rolul special care s-a urmărit a-i fi dat căsătoriei, acela de focar al austerităţii sexuale.

Dar constanţa acestor trei principii nu trebuie să ne facă să presupunem pur şi simplu o identitate. O anumită morală mai mult sau mai puţin stoicizantă a epocii imperiale nu s-a mulţumit să vehiculeze – de la utopia platoniciană până la creştinism – codul unui mariaj „monopolist”, menit procreaţiei şi neîncrezător în plăcere. Ea i-a adus un anumit număr de inflexiuni particulare, care ţin de formele pe care le lua în acea vreme dezvoltarea cultivării sinelui. 1

Este de remarcat mai întâi că, La Platon, obligaţia a însera toate plăcerile sexuale în structurarea matrimonială îşi afla una dintre justificările principale în necesitatea de a da cetăţii copiii de care avea nevoie pentru a supravieţui şi pentru a-şi păstra puterea. În schimb, în creştinism, legătura dintre raportul sexual şi căsătorie va fi justificată de faptul că primul poartă în sine însemnele păcatului, ale căderii originare şi a răului, iar al doilea îi poate da o legitimitate despre care se ridică întrebarea

dacă este în întregime inocentă. Or, la Musonius, Seneca, Plutarh sau Hierocles, chiar dacă utilitatea îşi are rolul său, chiar dacă neîncrederea faţă de elanurile plăcerii este foarte mare, legătura dintre căsătorie şi *aphrodisia* nu se stabileşte, esenţiamente, nici afumând întâietatea obiectivelor sociale şi politice ale căsătoriei, nici stipulând un rău originar şi intrinsec plăcerilor, ci legându-le între ele printr-o apartenenţă de natură, de raţiune şi de esenţă. Să spunem, pentru a ţine seama de diferenţele de poziţie şi de variantele doctrinale, că monopolul sexual care este revendicat pentru căsătorie în această formă de etică gravitează mai puţin în jurul utilităţilor „externe" ale căsătoriei sau al negaţi vităţii „interne" a plăcerii, cât în jurul unei încercări de a face să coincidă un anumit număr de relaţii: împreunarea celor doi parteneri sexuali, legătura duală a soţilor şi rolul social al familiei – iar aceasta într-o conformitate cât mai desăvârşită posibil a relaţiei cu şinele.

Ajungem aici la o a doua diferenţă importantă. Obligaţia de a limita practicarea plăcerilor la cadrul căsătoriei era, şi pentru paznicul lui Platon, conducătorul lui Isocrate sau cetăţeanul lui Aristotel, o manieră de exercitare a stăpânirii de sine, o stăpânire devenită obligatorie prin statut sau prin autoritatea pe care el trebuie s-o exercite în cetate. Principiul unei fidelităţi conjugale perfecte va deveni în pastorala creştină o datorie absolută pentru omul preocupat de mântuirea sa. În schimb, în această morală

inspirata de stoicism, se cuvine să te foloseşti de plăcerile sexuale doar în interiorul căsătoriei şi conform cu scopurile sale, pentru satisfacerea propriilor exigenţe ale raportării la sine, pentru a nu contraria ceea a fost lăsat de natură şi pentru a te respecta pe tine însuţi ca fiinţă raţională. Fără îndoială, acest principiu ce tinde să excludă, chiar în cazul bărbaţilor, raporturile sexuale în afara căsătoriei şi nu-l îndreptăţeşte decât în anumite scopuri determinate, va fi unul dintre punctele decisive de ancorare pentru o, juridificare" ulterioară a raporturilor conjugale şi a practicii sexuale; întocmai precum în cazul femeii, activitatea sexuală a bărbatului căsătorit riscă să cadă, măcar în principiu, sub incidenţa legii; iar în interiorul căsătoriei, un cod precis va spune ce e îngăduit sau interzis de făcut, de voit sau chiar de gândit. Dar această juridificare, care va fi atât de evidentă mai târziu, este legată de pastorala creştină şi de structura sa specifică. Or, chiar în textele cele mai detaliate referitoare la viaţa cuplului, cum sunt cele ale lui Plutarh, nu ni se propune o reglementare a ceea ce este permis şi ceea ce este interzis, ci o manieră de a fi, un stil al relaţiilor; morala căsătoriei şi recomandările privind viaţa conjugală sunt în acelaşi timp nişte principii universal valabile şi nişte reguli pentru cei care urmăresc să confere vieţii lor o formă onorabilă şi frumoasă. Este universalitatea fără lege a unei estetici a existenţei, care, oricum, nu este practicată decât de anumiţi oameni.

Conjugalizarea activităţilor sexuale care tind

să limiteze legitimitatea doar la cadrul căsătoriei are drept urmare restricţia lor manifestă (cel puţin în ceea ce-l priveşte pe bărbat, deoarece ea este de mult pretinsă femeii măritate). Mai mult, necesitatea unei disocieri între practicarea acestor plăceri şi finalitatea hedonistă va tinde către o descalificare internă a acestei activităţi. Dar trebuie să înţelegem bine faptul că aceste restricţii şi aceasta descalificare sunt însoţite de un alt proces: o intensificare a valorii şi a sensului relaţiilor sexuale în interiorul căsătoriei. Pe de o parte, într-adevăr, ele nu mai sunt numai consecinţa şi manifestarea unui drept; trebuie să-şi găsească locul în interiorul unui fascicul de relaţii de afecţiune, ataşament şi reciprocitate. Iar pe de altă parte, dacă plăcerea ca scop trebuie eliminată, ea trebuie utilizată, cel puţin în unele dintre formulările cele mai subtile ale acestei etici, ca element (instrument şi garanţie în acelaşi timp) în jocul exprimării afecţiunii dintre soţi.

Chiar în numele acestei intensificări a valorii componentelor *aphrodisiei* în raporturile conjugale, în virtutea rolului care i se atribuie în comunicarea dintre soţi, au început să fie puse din ce în ce sub semnul întrebării privilegiile care fuseseră recunoscute iubirii pentru băieţi.

VI
BĂIEŢII

Comparată cu formulările elevate din perioada clasică, meditaţia asupra iubirii băieţilor şi-a pierdut, în primele secole ale erei noastre, dacă nu din actualitate, cel puţin din intensitate,

din seriozitate şi din vivacitate. Acolo unde se manifestă, capătă o înfăţişare uşor repetaţivă: reluând vechile teme – adesea cele ale platonismului – ea participă, dar într-o manieră ştearsă, la reînvierea culturii clasice. Chiar atunci când filosofia încearcă să-i redea figurii lui Socrate prestigiul de altă dată, iubirea băieţilor, cu problemele pe care le ridică, nu mai constituie un focar activ şi viu de reflecţie: nu aflăm în cele patru discursuri ale lui Maxim din Tyr niciun argument contrar.

Aceasta nu înseamnă însă că practica ar fi dispărut sau că ar fi devenit obiectul unei deprecieri. Toate textele arată limpede că încă mai era ceva uzual şi considerat ca un lucru natural. Ce pare a se fi modificat nu este înclinaţia pentru tineri şi nici aprecierea celor cu astfel de gusturi, ci modul în care se dezbate chestiunea. Este o ocultare nu a lucrului în şine, ci a problemei; o reducere a interesului ce i se poartă; o diminuare a importanţei în dezbaterea filosofică şi morală. Această „de problematizare” îşi are fără îndoială cauzele sale. Unii cred că este responsabilă influenţa culturii romane; dar nu pentru că romanii ar fi fost mai puţin sensibili decât grecii la acest soi de plăcere. Dificila problemă a băieţilor ca obiecte ale plăcerii se ridica, însă, în cadrul instituţiilor lor, cu mai puţina acuitate decât în cel al unei cetăţi greceşti. Pe de o parte, copiii de familie bună erau bine „protejaţi” de dreptul familial şi de legile publice; capii de familie înţelegeau să-şi facă respectată puterea exercitată

asupra fiilor, iar faimoasa lege *Scântinia* – aşa cum foarte bine a demonstrat Boswell1 – nu interzicea homosexualitatea, ci proteja adolescentul născut liber contra abuzului şi a violenţei. Pe de altă parte, fără îndoială din consecvenţă, iubirea pentru băieţi se practica mai ales cu tinerii sclavi, al căror statut nu ridica probleme: „La Roma, efebul născut liber era înlocuit de sclav”, spune P. Veyne[282] [283]. Chiar elenizată, chiar impregnată de filosofie, Roma, ai cărei poeţi lăudau atât de mult adolescenţii, n-a avut ecouri în marea gândire grecească asupra iubirii pentru băieţi.

În plus, formele căpătate de practica pedagogică şi de modalităţile sale de instituţionalizare făceau mult mai dificilă valorizarea relaţiei cu adolescenţii în termeni de eficacitate educativă. Când Quintilianus evoca momentul în care un băiat era încredinţat profesorului de retorică, el insista asupra necesităţii ca părinţii să se informeze despre „moravurile” acestuia: „Într-adevăr, copiii sunt aproape formaţi când ajung la aceşti profesori şi, deveniţi adolescenţi, rămân în continuare pe lângă ei; de aceea este necesar să se vegheze cu cea mai mare atenţie ca vârsta lor încă fragedă să afle în puritatea maestrului o protecţie împotriva oricărei ofense, iar surplusul elanurilor lor să fie deturnat de la desfrâu de seriozitatea maestrului”; profesorul „să adopte faţă de elevii săi sentimentele unui tată şi să se considere ca

282 J. Boswell, Christianity; Social Tolerance and Homosexuality, p. 1.
283 P. Veyne, „L’amour à Rome“, în Histoire, ian. 1981, p. 77.

reprezentant al celor care i-au încredinţat copiii”[284]. În general, o oarecare micşorare a importanţei raporturilor personale dephilia, ca şi valorizarea căsătoriei şi a legăturii afective dintre soţi au contribuit mult pentru ca relaţia de iubire între bărbaţi să înceteze să mai constituie subiectul unei discuţii teoretice şi morale intense.

Trei texte rămân importante: dialogul lui Plutarh despre iubire, cel de mai târziu, atribuit lui Lucian şi cele patru disertaţii ale lui Maxim din Tyr despre amorul socratic. Am putea lăsa la o parte acest ultim text: nu din pricina caracterului său retoric şi artificial – *Iubirile* lui Pseudo-Lucian nu sunt cu nimic mai prejos, iar reînvierea vechilor teme în exerciţii academice este o trăsătură a epocii. Textul lui Maxim din Tyr, însă, este esenţialmente consacrat – ceea ce-l face tradiţional – diferenţelor şi comparaţiei între două feluri de iubire, în relaţiile masculine: bel frumos şi drept şi cel care nu e aşa1. Autorul face ca această distincţie să se suprapună, conform tradiţiei platonice, peste antagonismul dintre iubirea adevărată şi cea care nu este decât o aparenţă de iubire. Plecând din acest punct, el dezvoltă comparaţia sistematică şi tradiţională a celor două tipuri de iubire. Are în vedere însuşirile fiecăreia: una presupune virtute, prietenie, pudoare, sinceritate, statornicie; cealaltă, exces, ură, neruşinare, infidelitate. După felurile de a fi care le definesc, una este elenică şi virilă, cealaltă efeminată şi barbară. După conduitele prin care se

284 Quintilianus, Institution oratoire,11, 2.

manifestă, în prima formă de iubire bărbatul se îngrijeşte de cel iubit, îl însoţeşte la gimnaziu, la vânătoare sau la luptă; îl urmează şi în moarte şi nu-i caută prezenţa în întuneric sau în singurătate; iubirea neadevărată, însă, bărbatul fuge de lumina, caută întunericul şi singurătatea, şi evită să fie văzut cu cel iubit[285] [286].

Dialogurile lui Plutarh şi ale lui Pseudo-Lucian despre dragoste sunt construite cu totul diferit. Erotica lor este şi ea binară şi comparativă: şi aici sunt două forme de iubire cu valoare deosebită. Dar, în loc ca această comparaţie să se facă în interiorul unui Eros dominat, dacă nu reprezentat în întregime de iubirea masculină, pentru a face să apară aici două forme moralmente inegale, ea pleacă de la două forme de relaţii deosebite de la natură: relaţia cu băieţii şi cea cu femeile (mai precis cea cu soţia legitimă în cadrul căsătoriei); în privinţa acestor două forme distincte se va pune problema valorii, a frumuseţii şi a superiorităţii morale. Apar diverse consecinţe ce modifică foarte mult chestiunea Eroticii: faptul că iubirea pentru femei şi, în special, căsătoria fac în mod legitim parte din domeniul Eros-ului şi al problematizării sale; că acesta se întemeiază pe opoziţia naturală dintre iubirea pentru propriul sex şi iubirea pentru celălalt; în fine, că valorizarea etică a iubirii nu se va mai putea face prin suprimarea plăcerii fizice.

Acesta este paradoxul: că reflecţia asupra

285 Maxim din Tyr, Dissertations, 24, 1; 25, 1.
286 Ibid., 25, 2-4.

pederastiei din Antichitatea greacă s-a dezvoltat în jurul problemei plăcerii şi tot înjurai aceleiaşi chestiuni ea va începe să regreseze. Căsătoria, ca legătură individuală susceptibilă să integreze relaţiile de plăcere şi să le dea o valoare pozitivă, va constitui focarul cel mai activ pentru definirea unei stilistici a vieţii morale. Dar iubirea pentru băieţi nu va deveni, prin acest fapt, o formă condamnată. Va mai afla multe modalităţi de a se exprima în poezie şi în artă, însă va suferi un fel de „dezinvestire" filosofică. Când se va mai discuta despre ea, în loc să se vadă în ea una dintre formele cele mai elevate ale iubirii, i se va reproşa ca un neajuns radical incapacitatea sa de a face loc relaţiilor de plăcere. Dificultatea de a se gândi relaţiile între această formă de iubire şi practicarea plăcerilor fusese multă vreme motivul valorizării sale filosofice; acum ea devine un motiv de a o privi ca pe o înclinaţie, o deprindere, o preferinţă care-şi pot avea tradiţia lor, dar care n-ar putea defini un stil de viaţă, o estetică a conduitei şi o modalitate a raportării la sine, la ceilalţi şi la adevăr.

Dialogul lui Plutarh, ea şi cel al lui Pseudo-Lucian atestă, în acelaşi timp, legitimitatea încă recunoscută a iubirii băieţilor şi declinul său din ce în ce mai accentuat, ca temă vie a unei stilistici a existenţei.

Plutorh

Dialogul despre iubire al lui Plutarh se deschide şi se încheie sub semnul căsătoriei. A doua zi după nuntă, Plutarh şi soţia sa s-au dus în

pelerinaj la Thespies: voiau să ofere jertfe zeului şi să-i ceară să le favorizeze legătura, pe care o ceartă între familii o situase sub auspicii neprielnice. Ajung la gazdele lor în toiul unei discuţii înflăcărate: tânărul Bacchon, un efeb foarte râvnit, trebuia sau nu să se căsătorească cu femeia care-l urmărea? Discuţii, răsturnări de situaţie, răpire. Dialogul se termină cu pregătirile pentru cortegiul noilor căsătoriţi şi sacrificiile aduse zeului binevoitor. Dialogul începe şi se termină cu o căsătorie.[287].

Se desfăşoară şi sub semnul lui Eros, în timpul *Erotidiilor*, acele serbări celebrate la Thespies la fiecare patru ani în cinstea „lui Amor şi a Muzelor”. Acestui zeu dorise Plutarh să-i ceară protecţie pentru căsătoria lui; acelaşi zeu va fi invocat pentru nunta contestată a lui Bacchon cu Ismenodora, căci el este cel ce „încuviinţează şi apără cu bunăvoinţa sa ceea ce este pe cale să se împlinească” 2. Între timp, Plutarh va avea timp să-i aducă un lung elogiu lui Eros, divinităţii sale, vechimii, puterii, binefacerilor şi forţei prin care ridică şi atrage sufletele; astfel contribuie şi el la cultul[288]

zeului celebrat în întreaga cetate în sărbătoare. Eros şi Gamos, forţa iubirii şi legătura conjugală în relaţiile lor reciproce: aceasta este tema dialogului. Finalitatea riturilor religioase care-i slujesc drept cadru este clară: puterea lui Eros, invocată pentru a apăra cuplul, domoleşte

287 Ibid., 749 a.

288 Plutarh, Dialogue sur VAutour, 771 e.

neînţelegerile dintre prieteni, învinge conflictul dintre familii şi asigură fericirea vieţii conjugale. Scopul teoretic al dezbaterii este conform cu manifestarea de pietate; e fundamentală pe raţiune: demonstraţia că legătura conjugală, mai mult decât oricare altă relaţie, este capabilă să primească forţa Iubirii, iar aceasta îşi afla, printre oameni, locul său privilegiat în cuplu.

Pretextul convorbirii şi aventurile exterioare care suscită dezvoltările succesive sunt relatate pe un ton solemn şi ironic: evenimentul este „patetic4V şi,, are toate caracteristicile unei drame”; pentru a-l înfăţişa, ar fi nevoie de un „cor” şi de o „scenă” 1. În realitate, este vorba de un mic episod comic. Bacchon, adolescentul dorit – deoarece este frumos şi virtuos – este urmărit de un crast, Pisias, dar şi de o văduvă, mai în vârstă decât el. Fusese rugase să-i caute băiatului o soţie potrivită, iar ea nu găsise ceva mai bun decât pe ea însăşi; îl abordează pe băiat, îl răpeşte şi pune la cale nunta sub ochii tânărului mai întâi furios, apoi resemnat. Dialogul începe când deja se ştiu planurile redutabilei văduve, dar înainte ca ea să-şi dea lovitura de graţie. Prin Urmare, băiatul este încă între cei doi urmăritori şi nu ştie pe care să-l aleagă; cum îi lăsase pe adulţi să hotărască, aceştia încep deliberările. Discuţia are loc între doi adepţi ai iubirii pentru băieţi, Protogenes şi Pisias, şi doi adepţi ai iubirii pentru femei, Anthemion şi Daphne. Ea se desfăşoară în faţa lui Plutarh care, foarte repede, îşi abandonează rolul de martor, îşi asumă conducerea discuţiilor

purtând-o spre o teorie generală despre iubire: după ce primii apărători ai celor două iubiri dispar din scenă, îi va avea drept interlocutori şi adversari pe Pemptides şi Zeuxippe; cei doi au despre iubire o concepţie materialistă, iar despre căsătorie o idee agresiv critică la care trebuie să răspundă Plutarh. 1

Aflăm aici una dintre trăsăturile notabile ale dialogului.

Porneşte de la schema tradiţională – şi în reprezentările mitice şi în cazuistica morală – a încrucişării drumurilor: sunt două căi, pe care o alegi? Cea a iubirii pentru băieţi sau cea a iubirii pentru femei? Or, în fapt, discuţia nu ridică chiar această problemă: în vreme ce în textele platonice, Erosul masculin şi nobil este opus celui facil, multiplu, fizic, „pandemic" (care, evident, este cel practicat cu băieţi şi cu fete în afara căsătoriei), la Plutarh, alegerea este între băieţi, pe de o parte, şi căsătorie, pe de alta, ca şi cum în aceasta ş-ar realiza relaţia cu femeile.

Un alt element distinctiv în dialogul lui Plutarh este personajul femeii în urmărirea băiatului. Toate trăsăturile ei sunt semnificative. Este mai în vârstă decât băiatul, dar încă tânără; este mai bogată decât el; are un statut social mai important; viaţa a înzestrat-o cu experienţă1. Acest gen de situaţie nu era ceva ieşit din comun în Grecia – din pricina numărului mai mic al femeilor şi al strategiei căsătoriilor. Dar exista o oarecare reţinere faţă de astfel de căsătorii; soţul, mai tânăr şi mai sărac, se afla într-o situaţie puţin

stânjenitoare faţă de soţie într-o lume în care supremaţia bărbatului devenise statutară în relaţiile matrimoniale; în textele referitoare la viaţa conjugală regăsim, de altfel, multe observaţii despre aceste neajunsuri; în *Viaţa lui Salon*, Plutarh îi recomandă magistratului care găseşte tânărul făcând curte unei femei bătrâne, „ca un bărbătuş pe lângă o potâfniche”, să-l trimită în casa unei fete tinere în căutare de soţ[289] [290]. Pisias le va reaminti, de altfel, aceste temeri obişnuite partizanilor căsătoriei lui Bacchon[291]. Fără a fi cu totul excepţională, este paradoxală şi primejdioasă această uniune în care erau prea evidente interesele unui partener şi poftele celuilalt pentru a putea spera într-o existenţă fericită şi înţeleaptă. Ceea ce i se propune lui Bacchon – ca alternativă la amorul pédérastie – este nu cea mai bună, ci cea mai puţin bună dintre căsătoriile posibile. Discuţia care o va justifica şi soluţia găsită vor avea d valoare cu atât mai mare.

Dar trebuie mai subliniată o altă trăsătură paradoxală. Ismenodora, văduvă pătimaşă, este o femeie plină de calităţi: este virtuoasă, are o „viaţă cuminte”; este respectată de opinia publică; niciodată „nu s-au auzit zvonuri rele pe socoteala ei”; niciodată „casa ei n-a fost atinsă de bănuiala vreunei fapte ruşinoase641. Totuşi, s-a aruncat fără ruşine în urmărirea băiatului care-i fusese încredinţat pentru a-i fi peţitoare; auzind însă

289 Ibid., 754 e. ,

290 Plutarh, Vie de Solon, 20, 8.

291 Plutarh, Dialogue sur l'Amour, 752, eTf.

atâtea lucruri bune despre el, văzându-i cu propriii săi ochi frumuseţea şi calităţile, văzând că era curtat de bărbaţi preţuiţi, se îndrăgosteşte la rândul ei de băiat. Mai mult, începe să-l urmărească; pentru că nu-l poate însoţi, îl pândeşte când ce întoarce de la gimnaziu şi, cu complicitatea unor prieteni, „îl răpeşte”. Se ştie că aceste „răpiri” – în parte reale, în parte aranjate – erau un element frecvent care apărea, dacă nu în realitate, atunci în mod sigur în literatura pederastică. Numeroase povestiri mitice şi istorice se învârt în jurul vreunuia dintre aceste episoade violente. *Povestirile de dragoste* atribuite lui Plutarh, precum şi cele din *Discursurile* lui Maxim din Tyr, consacrate iubirii socratice, se referă la acestea[292] [293]. Dacă o persoană atât de plină de virtute precum Ismenodora ajungea să facă un asemenea gest, însemna că a fost pradă „unui imbold divin, mai presus de raţiunea umană”. Or, toate aceste trăsături (diferenţa de vârstă, meritele recunoscute, interesul pentru calităţile morale şi buna reputaţie a celui iubit, iniţiativa urmăririi, violenţa inspiraţiei divine) sunt uşor de recunoscut: ele îl caracterizează pe îndrăgostitul de băieţi din modelul pédérastie tradiţional. Ismenodora, în descrierea lui Plutarh, se află exact în poziţia *crast*-idui. Astfel încât, de fapt, Bacchon nu trebuie să aleagă între două forme de iubire profund diferite – pe de o parte cea care se poate lega între un tânăr înzestrat şi un bărbat mai în

292 Ibid., 749 d şi 755 d-e.

293 Plutarh, Histoires d'amour, 2, 772 e; 3, 773 f.

vârstă, interesat de frumuseţea prietenului său, şi pe de altă parte uniunea dintre soţ şi soţie în vederea administrării patrimoniului şi a creşterii copiilor; Bacchon trebuie să aleagă între două forme ale aceleiaşi iubiri, cu singura diferenţă că într-un caz este vorba despre iubirea unui bărbat, iar în celălalt de iubirea unei femei. Faptul că ne aflăm în faţa aceluiaşi tip de raport este relevat în mod explicit de Plutarh într-una dintre intervenţiile sale în favoarea căsătoriei cu Ismenodora: nimeni, spune el, nu se poate lipsi de autoritate, nici nu poate ajunge perfect prin el însuşi; „efebul este supus pedagogului său, adolescentul crasuuliii, adultul legii şi strategului… De aceea, oare a devenit ceva scandalos ca o femeie plină de bun-simţ şi mai în vârstă să dirijeze viaţa tânărului său soţ, arătându-se în acelaşi timp utilă prin superioritatea experienţei sale (*toi phronein mal Ion*) şi plăcută prin ataşamentul (*toi philein*) şi dragostea sa?”[294]

Vedem că dialogul lui Plutarh este întemeiat pe două atitudini: pe de o parte, alunecarea datorată discuţiei înseşi; chestiunea alegerii pe care trebuie s-o facă tânărul între cei doi care îl doresc se transformă indirect în problema iubirii sub cele două forme posibile ale sale – pentru băieţi sau pentru femei; pe de altă parte, transferul care devine posibil prin situaţia paradoxală a intrigii ce încarcă relaţia cu o femeie cu aceleaşi virtualităţi etice pe care le poartă relaţia cu un bărbat. În mica scenă dramatică ce

294 Plutarh, Dialogue sûr VÀmour, 754 d.

structurează evenimentele dialogului, obiectivul întregii dezbateri apare clar: este vorba de constituirea unei concepţii despre iubirea unică; aceasta nu va respinge valorile proprii iubirii pederastice, ci le va include, dimpotrivă, într-o formă mai largă, mai completă şi în cele din urmă, de aşa natură încât se poate împlini numai relaţia cu femeile, mai precis cu soţia.

Am fi tentaţi să vedem în dialogul lui Plutarh unul dintre nenumăratele concursuri retorice în care se înfruntau, pentru desemnarea unui învingător, iubirea pentru femei şi cea pentru băieţi. Astfel considerat, poate trece drept una dintre cele mai convingătoare pledoarii în favoarea afecţiunii şi a plăcerilor conjugale; este legitim să-l alăturăm tratatelor stoice asupra căsătoriei, cu care are în comun atât temele, cât şi formulările. Dar în acest text este vorba de cu totul altceva decât de o argumentaţie în favoarea căsătoriei şi împotriva pederastiei. Se poate vedea aici începutul unei schimbări importante în Erotica veche. Ea poate fi rezumată astfel: chiar dacă nu se recunoştea existenţa discontinuităţii, a unei graniţe de netrecut sau a unei distanţări de valori importantă în practicarea plăcerilor, elaborarea Eroticii era în schimb net dualistă: un dualism dublu, de altfel, şi, prin el însuşi, destul de complex, deoarece, pe de o parte, aşeza faţă în faţă iubirea vulgară (în care întâietatea o au actele sexuale) şi iubirea nobilă, pură, elevată, celestă (în care prezenţa acestor acte este dacă nu anulată, cel puţin voalată); şi deoarece, pe de altă parte, se

sublinia specificul iubirii pentru băieţi ale cărei aspiraţii, formă, scopuri şi urmări erau considerate, cel puţin în conformitate cu adevărata lor natură, foarte diferite de ce se putea afla în cealaltă formă de iubire, aceea pentru femei. Aceste două dualisme tindeau de altfel să se suprapună, deoarece se admitea că iubirea „adevărată” pentru băieţi nu putea fi decât pură şi detaşată de căutarea vulgară a *aphrodisiei* (cea care stimulează dorinţa pentru femei sau pofta desfrânată pentru băieţi). (În domeniu continuu al plăcerilor incluse în *aphrodisia* şi o Erotică având o structură binară: această configuraţie începe să se inverseze aici. *Dialogul* lui Plutarh atestă această tendinţă care nu se va încheia decât mult mai târziu, atunci când se va constitui o concepţie absolut unitară despre iubire, în timp ce practicarea plăcerilor va fi împărţită printr-o frontieră riguroasă: separă împreunările heterosexuale de raporturile cu indivizi de acelaşi sex. Un regim care încă există, în linii mari, şi în zilele noastre, consolidat de o concepţie unitară asupra sexualităţii care îngăduie marcarea strictă a dimorfismului relaţiilor şi structura diferenţială a dorinţelor.

În *Dialogul* lui Plutarh se constată efortul pentru a constitui o Erotică unitară, foarte clar organizată pe modelul relaţiei bărbat-femeie şi chiar soţ-soţie; în raport cu această iubire unică (este considerată a fi aceeaşi, indiferent dacă li se adresează femeilor sau băieţilor), legătura pederastă va fi de fapt depreciată, dar fără ca prin

acest fapt să fie trasată o delimitare severă, cum se va face mai târziu, între actele „homosexuale” sau „heterosexuale”. Întreaga miză a textului gravitează în jurul acestei unificări a Eroticii. Ea se operează printr-o dezbatere critică (cea a „dualismului”), prin elaborarea unei teorii unitare (cea a iubirii) şi prin introducerea unui concept fundamental (cel de *Charis*).

1. Expunerea şi critica „dualismului” tradiţional pot fi rezumate. Dualismul este în mod evident apărat de partizanii iubirii băieţilor. Protogenos şi Pisias vor părăsi de altfel foarte repede scena – imediat cum află despre răpirea lui Bacchon: au fost acolo doar atâta timp cât erau necesari pentru a celebra pentru ultima oară Erotica diferenţială. Conform acesteia, iubirea pentru băieţi este în acelaşi timp diferită de înclinaţia faţă de femei şi superioară ei din două raţiuni: una privind poziţia lor respectivă prin raportare la natură, iar cealaltă privind rolul pe care-l joacă, la fiecare dintre cele două categorii, plăcerea.

Partizanii iubirii pentru băieţi fac o scurtă aluzie la argumentul frecvent care opune tot ceea ce este artificial la femei (podoabe şi parfumuri la unele, raderea părului de pe trup, licori ale iubirii şi farduri la cele mai neruşinate) înfăţişării naturale a adolescenţilor întâlniţi la palestră1. Dar esenţialul argumentaţiei lor împotriva iubirii pentru femei este că aceasta nu este nimic altceva decât o înclinaţie de la natură. Natura, spune Protogenos, a sădit în noi o poftă(*orexis*) care

îndeamnă cele două sexe unul către altul: era necesar să procream, aşa cum este necesar să ne hrănim. Acelaşi tip de poftă îl aflăm, însă, la muşte pentru lapte şi la albine pentru miere; sau la bucătari pentru pui şi viţei. Tuturor acestor pofte, Protogenos nu le poate da numele de Iubire[295] [296]. Firescul atracţiei pentru celălalt sex nu înseamnă, evident, condamnarea necesarei împreunări cu femeile, dar îi reduce valoarea la valoarea unor comportamente pe care le regăsim pretutindeni în lumea animală, şi care nu au ca raţiune de a fi decât o necesitate elementară. Caracterul natural al raporturilor cu femeile este invocat de Protogenos pentru a marca imperfecţiunea lor şi pentru a sublinia deosebirea faţă de iubirea pentru băieţi, care nu este dictată de asemenea necesităţi şi prin urmare ţinteşte mult mai sus. De fapt, nu spune ce înseamnă pentru el această Iubire dincolo de natură: Plutarh va fi cel care va relua temele platoniciene, dar pentru a le integra, opunându-se partizanilor iubirii pentru băieţi, într-o concepţie unitară a iubirii.

Cealaltă diferenţă este marcată de rolul plăcerii. Atracţia faţă de femei nu poate fi separată de plăcere; iubirea pentru băieţi, dimpotrivă, nu este cu adevărat conformă cu esenţa sa decât dacă se eliberează de plăcere. Pentru a susţine această teză, argumentaţia utilizată de Protogenos şi Pisias este mai degrabă de origine stoică. Ei recunosc că relaţia cu femeile

295 Plutarh, Dialogue sur l'Amour, 751 a; 752 b.
296 Ibid., 75Q c-d.

a fost destinată de natură în scopul perpetuării speciei; dar lucrurile au fost aranjate în aşa fel încât plăcerea să fie asociată acestui act. Din acest motiv, pofta, pulsiunea (*orexis*, *horme*) care ne îndeamnă la el sunt tot timpul gata să devină violente şi nestăpânite: atunci se transformă în dorinţă (*epithumia*). Astfel, suntem împinşi în două moduri spre obiectul natural al plăcerii pe care-l întruchipează femeia: prin poftă, impuls al naturii având drept ţel raţional asigurarea supravieţuirii speciei, care are drept mijloc de realizare plăcerea; şi prin dorinţă, impuls violent şi fără reguli interne, care-şi propune „ca finalitate plăcerea şi voluptatea411. Este evident că niciuna, nici cealaltă nu pot fi Iubirea adevărată: prima pentru că este naturală şi comună tuturor animalelor; a doua pentru că depăşeşte limitele raţionale şi înlănţuieşte sufletul de voluptăţile fizice.

Este bine, deci, ca din raportul bărbaţi-femei să se excludă chiar posibilitatea Eresului. „Nicio părticică din iubire nu poate intra în gineceu”[297] [298], afirmă Protogenos într-o formulă căreia partizanii băieţilor îi conferă două semnificaţii: natura dorinţei, care-i leagă pe bărbat şi femeie „prin sex”, ca pe un câine de femela sa, aparţine exclusiv iubirii; pe de altă parte, nu se cuvine ca o femeie înţeleaptă şi castă să simtă „dragoste” pentru soţul ei şi să accepte „să fie iubită de el”

297 Ibid., 750 d-e.
298 Ibid., 750 c.

(*cran*, *crastai*) [299]. Aşadar, nu există decât o singură iubire adevărată, cea pentru băieţi: pentru că din ea lipsesc plăcerile nedemne şi pentru că implică în mod necesar o prietenie inseparabilă de virtute; dacă, de altfel, *crastul* constată că iubirea sa nu trezeşte în celălalt „prietenie şi virtute" renunţă la grija ce i-o poartă şi la fidelitate[300].

La aceste argumente tradiţionale, avem un răspuns predictibil. Daphne denunţă ipocrizia pederastiei. Ca şi cum Ahile, în lacrimi, nu şi-ar fi amintit de coapsele lui Patrode, ca şi cum Solon, referindu-se la adolescenţii în toată frumuseţea vârstei lor, n-ar fi cântat „dulceaţa coapselor şi a buzelor lor", amatorul de băieţi preferă să-şi dea aere de filosof şi înţelept; dar fără îndoială că nu aşteaptă decât un prilej potrivit; iar noaptea, când toată lumea doarme, „dulce e culesul, în absenţa paznicului". Dilema este următoarea: fie *aphrodisia* sunt incompatibile cu prietenia şi iubirea şi în acest caz amatorii de băieţi, care se bucură în taină de trupurile pe care le râvnesc, sunt decăzuţi din demnitatea iubirii; fie se acceptă că voluptăţile fizice îşi au locul în prietenie şi iubire, şi atunci nu mai există motive de a exclude de la acestea relaţia cu femeile. Daphne nu se opreşte aici; el reaminteşte şi cealaltă mare alternativă, contestată adesea când e vorba de comportamentul îndrăgostiţilor şi de plăcerea pe care aceştia încearcă s-o obţină: dacă *cromen*-ul este virtuos, plăcerea nu se poate obţine decât

299 tbid.i 752 b-e.
300 Ibid., 75! e-f.

prin violenţă, iar dacă el acceptă, trebuie admis faptul că avem de a face cu un efeminat[301] [302]. Nu trebuie, aşadar, să fie căutată în înclinaţia pentru băieţi modelul primar al iubirii; mai degrabă ar trebui considerat ca un „întârziat, născut din părinţi prea bătrâni, un bastard, un copil al tenebrelor care încearcă să ia locul Iubirii legitime, sora sa mai mare” 3; dacă nu cumva, aşa cum sugerează Daphne, înclinaţia pentru băieţi şi cea pentru femei nu sunt, de fapt, unul şi acelaşi lucru[303].

Dar veritabila elaborare a teoriei generale despre iubire se face după plecarea primilor adversari, în lipsa lor, ca şi cum ar fi fost necesar ca, pentru atingerea obiectivului principal al dezbaterii, să fie îndepărtată această înfruntare comună. Până atunci, observă Pemptides, dezbaterea fusese orientată spre probleme personale, aşa că trebuiau luate în considerare teme generale.

2. Partea centrală a dialogului o formează un elogiu al Iubirii în forma tradiţională a lăudării unui zeu: se stabileşte caracterul său cu adevărat divin (aici, Plutarh este împotriva tezei de inspiraţie epicuriană schiţate de Pemptides, şi anume că zeii n-ar fi altceva decât pasiunile noastre; el demonstrează că Iubirea care pune stăpânire pe noi este efectul unei puteri în mod necesar divine); puterea sa este comparată cu cea

301 Ibid.,150 e.
302 Ibid., 751 f.
303 Ibid., 751 e.

a altor zei (pasaj important, căci arată că Eros e un complement necesar al Afroditei: fără el, lucrarea Afroditei n-ar fi decât plăcerea simţurilor, şi ar putea fi oricând cumpărată cu o drahmă; el este, contrar celor Ce se spun, mai curajos şi mai puternic decât Ares: din iubire reciprocă, în război, îndrăgostiţii se aruncă asupra duşmanului, se bat cu îndrăzneală şi mai bine mor decât să fugă acoperindu-se de ruşine); i se descrie acţiunea asupra sufletului pe care-l face „mărinimos, îndurător şi darnic, pătrunzându-l ca o posedare divină". Elogiul se încheie printr-o referire la miturile egiptene şi cu o expunere a teoriei platoniciene.

Este remarcabil în acest elogiu faptul că toate elementele sale ţin de Erotica tradiţională a pederastiei. Majoritatea exemplelor sunt împrumutate din iubirea pentru băieţi sau din pilda lui Sapho (cuplul format din Alcesta şi Admetus constituie aproape singura excepţie). Iar Eros apare, în elogiul care i se aduce, ca zeu al iubirii pentru băieţi. Şi totuşi, acest elogiu este făcut de Plutarh, care se autointitulează totuşi „cântăreţ al iubirii feminine"; el trebuia să ilustreze teza generală propusă de Daphne: „dacă nu luăm în considerare decât adevărul, constatăm că atât atracţia faţă de băieţi cât şi cea faţă de femei pornesc de la o singură şi aceeaşi Iubire" 1.

Se pare că aici se află miza esenţială a dialogului. Scena răpirii „pederaste" a lui Bacchon de către Ismenodora serveşte numai drept cadru şi ilustrare imediată. Tot ce revendica Erotica

adoles1 cenţilor ca fiind propriu acestei forme de iubire (în opoziţie cu iubirea neautentică pentru femei), este utilizat din nou aici, fără să se excludă nimic, dimpotrivă, din marea tradiţie pederastică. Dar de data aceasta este vorba de folosirea acesteia ea formă generală capabilă să-şi subordoneze ambele forme de iubire; şi, în special, este vorba de a fi aplicată nu numai la atracţia faţă de femei, dar şi la legătura conjugală.

După o intervenţie a lui Zeuxippe – pe care manuscrisele nu ne-au transmis-o, dar în care probabil era criticată dragostea conjugală* nu în numele pederastiei, ci în termeni epicurieni –, Plutarh ia din nou cuvântul pentru a stabili trei puncte esenţiale. Mai întâi, subliniază că dacă Amorul e într-adevăr ceea ce s-a spus, îşi poate face simţită prezenţa, puterea şi efectele la fel de bine în relaţiile dintre ambele sexe cât şi în cele cu băieţii. Să admitem pentru moment teza epicuriană: imaginile trupului iubit sunt transportate până la privirea celui ce iubeşte, pătrund în corpul său, îl emoţionează şi îl agită până la formarea spermei; nu există niciun motiv ca acest mecanism să fie declanşat doar de băieţi şi nu şi de femei1. Să admitem în schimb şi teza platoniciana spre care înclină Plutarh: dacă „prin prospeţimea şi graţia unui corp" întrezărim frumuseţea unui suflet, iar acesta, amintind de spectacolul din ceruri, ne înflăcărează sufletul, ce rost mai are diferenţa dintre sexe, din moment ce nu este vorba decât de „frumuseţe" şi de

„excelenţa aidoma naturii”?[304]Plutarh arată că elementul virtute – *aretë* – prin care se marca una dintre diferenţele importante dintre Erotica tradiţională a băieţilor şi înclinaţia pentru femei, nu este deloc relevant pentru a opera o diferenţă între cele două sexe: „S-a spus că frumuseţea este floarea virtuţii. Or, ar fi absurd să pretindem că femeile nu produc această floare şi nu manifestă tendinţe spre virtute… Ambele sexe prezintă în comun aceleaşi caractere” 3.

Cât despre prietenie, pe care pederaştii vor s-o atribuie în mod exclusiv iubinor masculine, Plutarh arată că ea poate apărea la fel de bine şi în relaţia dintre un bărbat cu o femeie. Sau cel puţin (precizarea este, evident, de cea mai mare importanţă) în relaţia cu soţia sa. Doar legătura conjugală poate asigura forma de prietenie în legătura dintre sexe. Legătură evocată de Plutarh aici, pe scurt, în câteva trăsături ce amintesc *Preceptele conjugale*; ea implică împărtăşirea existenţei de-a lungul unei întregi vieţi comune (Plutarh face un joc de cuvinte, *ştergein*, a iubi, şi *stegein*, a adăposti, a păstra la sine); ea face apel la bunăvoinţa reciprocă (*eunoia*); ea presupune comunitatea perfectă şi unitatea sufletelor în două trupuri distincte, o unitate atât de puternică încât soţii „nu mai vor şi nu mai cred că sunt doi”[305]; în sfârşit, necesită cumpătare reciprocă, o *sophrosunë* care să-i determine să renunţe la orice altă legătură. Asupra acestui ultim punct devine

304 Ibid., 766 e.
305 Ibid., 767 d-e.

foarte interesantă trecerea de la teoria Erosului la cea a practicării vieţii conjugalè, căci ea sugerează, o idee cu totul diferită de cea a stoicilor despre înalta valoare a căsătoriei. Într-adevăr, Plutarh opune cumpătării venite „din afară”, care nu este decât respectarea legilor, şi care este dictată de ruşine şi teamă, cumpătarea care este un efect al Erosului: el le aprinde sufletele celor doi soţi, el aduce „stăpânirea de sine, reţinerea şi devotamentul”; el insinuează „pudoarea, liniştea şi pacea” în sufletele îndrăgostite ale soţilor; el le conferă „o atitudine rezervată”. Sunt uşor de recunoscut aici trăsăturile Erosului pédérastie, aducător de virtute şi măsură în sufletele iubiţilor, principiu, la cei mai desăvârşiţi, precum Socrate, al reţinerii care-i face să păstreze tăcerea şi să-şi stăpânească dorinţele în faţa celor iubiţi. Plutarh transferă către cuplul conjugal trăsăturile multă vreme rezervate doar pentru *philia* amanţilor de acelaşi sex.

Cu toate acestea, este evitată constituirea unei teorii generale a iubirii valabile atât pentru relaţia cu femeia, cât şi pentru aceea cu băieţii: Plutarh nu trece, aşa cum îi cerea Daphne şi cum pretindea chiar el că o face, de la o iubire specifică la una mai generală. El împrumută din erotica băieţilor trăsăturile ei fundamentale şi tradiţionale, şi aceasta pentru a demonstra nu că ele pot fi aplicate la toate formele de iubire, ci exclusiv legăturii conjugale.

3. Acesta este, într-adevăr, obiectivul final al

dialogului: acela de a demonstra că acest lanţ unic al iubirii, ce-şi poate afla în căsătorie realizarea perfectă, nu şi-ar putea afla locul, cel puţin în forma sa completă, în raporturile cu băieţii. Deşi aceste raporturi, cu valorile lor tradiţionale, au putut sluji drept suport şi model concepţiei generale despre iubire în cele din urmă, a venit vremea ca acest fel de iubire să fie declarată incompletă şi decăzută din drepturile sale: este o iubire imperfectă dacă o comparăm cu cea dintre soţi.

În ce rezidă, din punctul de vedere al lui Plutarh, această imperfecţiune? Câtă timp a existat o erotică dualistă în care se făcea deosebirea dintre iubirea adevărată – din raţiunea purităţii saleşi iubirea falsă, înşelătoare – din raţiunea caracterului său fizic –, absenţa *aphrodisiei* nu era numai posibilă, ci chiar necesară pentru a transforma iubirea adevărată în iubirea prin excelenţă. Dar constituirea a unei erotici generale, care îl lega puternic pe Eros de Afrodita, schimbă datele problemei; eliminarea plăcerilor, încetând să mai fie o condiţie, devine un obstacol. Plutarh o spune explicit: dacă Afrodita, în absenţa lui Eros, nu oferă decât o plăcere efemeră şi care poate fi cumpărată cu câteva drahme, Eros lipsit de Afrodita nu este mai puţin imperfect, pentru că este lipsit de plăcerea fizică; o iubire fără Afrodita este „ca o beţie fără vin, provocată de o băutură făcută din smochine şi orz; nu-i decât o tulburare fără rod (*akarpon*) şi fără împlinire (*ateles*), care se va preschimba

curând în dezgust şi aversiune” 1.

Or, poate exista *aphrodisia* în iubirea unui băiat? Argumentul este cunoscut[306] [307]: fie relaţiile sexuale îi sunt impuse prin violenţă şi atunci cel care îndură actul nu resimte decât furie, ură şi dorinţă de răzbunare; fie îşi dă acordul, dar aceasta se întâmplă din pricina „moliciunii” şi a „feminităţii” sale, „a plăcerii de a fi pasiv” (*hëdomenos tôipaschein*), un lucru „ruşinos”, „împotriva naturii”, care-l înjoseşte în cel mai înalt grad[308]. Plutarh repetă aici „dilema cromenului”: supus prin violenţă, simte ură faţă de partener, iar atunci când se supune de bunăvoie, trezeşte dispreţul. Adversarii tradiţionali ai pederastiei se opresc aici. Dar analiza lui Plutarh merge mai în profunzime, încercând să exprime ce-i lipseşte iubirii pentru băieţi şi o împiedică să fie, precum amorul conjugal, o îmbinare armonioasă între Eros şi Afrodita, în care legătura sufletească este asociată cu plăcerea fizică. Plutarh exprimă această lipsă cu un cuvânt: iubirea pentru băieţi este *acharistos*.

Termenul *charts*, care apare de mai multe ori în cursul dialogului, pare a fi unul dintre elementele cheie ale gândirii lui Plutarh. Este introdus, în orice caz, cu multă solemnitate la începutul textului, înainte de a elabora marea teorie a Iubirii unice. Daphne îl foloseşte primul, ca argument „atotputernic”, în favoarea tezei

306 Ibid, 752 b.

307 Plutarh reia argumentul dezvoltat de Daphne, 751 d-e.

308 Ibid., 768 d.

sale1: iubirea pentru femei, prin practicarea raporturilor sexuale aşa cum le-a lăsat natura, poate da naştere prieteniei (*eis philian*), trecând prin *charts*. Daphne acordă o asemenea importanţă termenului încât încearcă imediat să-i dea o definiţie şi câteva mari garanţii poetice; *charts* înseamnă consimţământul acordat de femeie de bună (voie bărbatului, consimţământ care nu poate apărea decât odată cu pubertatea, după părerea lui Sapho, şi a cărui absenţă din raportul sexual, spune Pindar, poate duce la naşterea unor copii cu malformaţii: astfel, Hefaistos fusese conceput de Hera *„aneu chariston „*[309] [310]. Se vede clar rolul atribuit acestui consimţământ: pe de o parte integrarea relaţiei sexuale, cu cei doi poli ai săi, de activitate şi de pasivitate, fixaţi de natură în relaţiile reciproce de bunăvoinţă, şi pe de altă parte includerea plăcerii fizice în prietenie.

După această prezentare preliminară şi după ce a fost definită doctrina unitară a iubirii, problema *charis-ului* devine preponderentă la sfârşitul dialogului; ea va sluji drept factor de diferenţiere între iubirea femeilor şi cea a băieţilor, doar prima fiind capabilă să facă loc acestei forme complete în care se îmbină datorită tandreţei consimţământului, plăcerea Afroditei cu virtutea prieteniei. Plutarh nu concepe această îmbinare doar ca pe o toleranţă care ar ceda, în legătura conjugală, un loc mai mult sau mai puţin

309 Ibid., 751 ç.
310 Ibid., 751 d.

utilitar

(pentru procreaţie, de pildă) actelor sexuale. El face din acestea, dimpotrivă, punctul de plecare al oricărei relaţii de afecţiune care trebuie să însufleţească legătura conjugală. În măsura în care tandreţea consimţământului exclude orice violenţa, înşelăciune sau complezenţă josnică, plăcerea fizică poate fi chiar la originea afecţiunii reciproce de care viaţa conjugală are atâta nevoie: „Unirea fizică cu soţia este izvorul prieteniei, ca o participare în comun la marile mistere”. Voluptatea nu reprezintă mare lucru (regăsim aici o expresie tradiţională a adversarilor plăcerii fizice), dar, adaugă imediat Plutarh, „este precum sămânţa din care creşte zi de zi între soţi respectul reciproc (*timë*), tandreţea(*charis*), afecţiunea (*agapësis*) şi încrederea (*pistis*) „*x*.

Acestui rol fundamental şi funcţiei germinative a plăcerii fizice, Plutarh le dă o garanţie istorică solemnă; o găseşte în legislaţia lui Solon care le recomanda soţilor să aibă relaţii cu soţiile lor „măcar de trei ori pe lună”. Şi în *Viaţa lui Solon* aminteşte această lege arătând că nu era valabilă decât pentru femeile provenind dintr-o familie de vază? motivul era necesitatea urmaşilor care să le moştenească patrimoniul; dar, spune Plutarh, mai era ceva: căci, în aceste apropieri regulate, chiar dacă „nu se nasc din ele copii”, este vorba „de un omagiu adus unei femei cinstite”, „un semn de afecţiune ce risipeşte de fiecare dată neînţelegerile adunate şi împiedică naşterea unei aversiuni totale între soţi 42.

Această funcţie a raportului sexual ca principiu de apropiere regulată şi garanţie a bunei înţelegeri este şi mai solemn formulată în *Dialog despre iubire*. Plutarh face din ea un mod de a consolida mereu şi mereu legătura conjugală, cam în felul în care periodic se reînnoieşte o convenţie: „Aşa cum statele îşi reînnoiesc din timp în timp tratatele ce le leagă, Solon dorea ca şi mariajul să fie într-un fel reînnoit, consolidat de acest semn de tandreţe, în ciuda tuturor reproşurilor reciproce acumulate în viaţa de zi cu zi4 t3. Plăcerea sexuală se afla deci în inima relaţiei matrimoniale ca principiu şi ca garanţie a relaţiei de iubire şi de prietenie, Ea îi dă vigoare ea unui pact de existenţă. Plutarh aminteşte ce poate fi, ignitor" pentru femeie în raporturile sexuale de la începutul căsniciei şi arată ce este necesar în chiar această jignire, pentru constituirea unei unităţi conjugale solide şi durabile. Pentru aceasta recurge la trei metafore: cel al copacului bine altoit care trebuie adânc incizat pentru ca altoiul să se prindă, iar copacul să dea roadele dorite; cel al copilului sau al tânărului căruia trebuie să i se sădească în minte, cu destulă trudă din partea lui, cunoştinţele elementare ale unei învăţături din care va avea avantaje şi profit mai târziu; şi în sfârşit, cel al lichidului vărsat în altul: după un oarecare timp de tulburare şi de efervescenţă, are loc amestecul, şi astfel se realizează acea *dvholon krasis*, amintită şi ea *în Precepte conjugale1*; împreună formează un nou lichid ale cărui componente nu mai pot fi separate. O anumită suferinţă, nelinişte şi agitaţie

sunt inevitabile la începutul relaţiilor conjugale; dar aceasta este chiar condiţia formării unei unităţi noi şi stabile.

Şi Plutarh ajunge la formularea esenţială: „În căsătorie, a iubpe mai bine decât a fi iubit” 2. Formula este importantă în măsura în care în orice relaţie de iubire, erotica tradiţională marca puternic polaritatea îndrăgostitului şi a iubitului şi necesara asimetrie dintre unul şi altul. Aici, elementul esenţial este dubla activitate de a iubi la ambii soţi. Şi aceasta din motive uşor de arătat. Dubla activitate de a iubi este un principiu de reciprocitate: pentru că fiecare îl iubeşte pe celălalt, îi acceptă dragostea, doreşte să-i primească semnele pasiunii şi îi place să fie iubit. Este şi un principiu de fidelitate, pentru că fiecare poate să-şi ia drept regulă de conduită şi limitare a dorinţelor sale iubirea pentru celălalt. „Când iubeşti, te lipseşti de tot ce strică şi alterează uniunea conjugală” 3. Această uniune îşi datorează valoarea şi stabilitatea schemei dublei iubiri, în care fiecare dintre cei doi este, din punctul de vedere al Eros-ului şi în permanenţă, subiect activ; datorită acestei reciprocităţi în actul de a iubi, raporturile sexuale îşi află locul în forma [311][312][313]afecţiunii şi a consimţământului reciproc. În raport cu acest model relaţional, relaţia cu băieţii, cu diferenţa puternic marcată dintre *crast* şi *cromen*, cu dilema pasivităţii, cu inevitabila

311 Ibid., 769 e-f; cf. Préceptes conjugaux, 142 e-143 c.
312 Dialogue sur l'Amour, 769 d.
313 Ibid., 769 d-e.

fragilitate a vârstei, nu poate fi decât inadecvată. Îi lipseşte acea dublă şi simetrică activitate de a iubi; îi lipseşte, în consecinţă, reglementarea interioară şi statornicia cuplului. Este privat de „graţia” care le îngăduie plăcerilor cuprinse în *aphrodisia* să se integreze în prietenie pentru a constitui forma completă şi deplină a Ereosului. Pederastia, ar putea spune Plutarh, e o iubire lipsită de „graţie”.

Pe scurt, textul lui Plutarh este dovada constituirii unei erotici care, în unele puncte esenţiale, este diferită de cea cunoscută şi dezvoltată de civilizaţia greacă. Nu pe de-a-ntregul diferită, deoarece, aşa cum o arată marele pasaj central consacrat elogiului lui Eros, noţiunile tradiţionale mai joacă un rol important. Această erotică platonizantă este folosită de Plutarh pentru a produce alte efecte decât cele cu care era în mod obişnuit asociată. Multă vreme ea servise pentru a marca existenţa celor două iubiri distincte şi opuse (una terestră, vulgară, îndreptată spre *aphrodisia*, alta elevată, spirituală, orientată spre preocupări sufleteşti), dar şi la restabilirea între ele a unui soi de unitate, fiindcă doar a doua era considerată ca adevărată, prima nefiindu-i decât umbra pământeană şi simulacrul. Plutarh pune în acţiune noţiunile platoniciene într-o erotică vizând constituirea unui Eros capabil să dea seamă despre iubirile pentru femei şi cele pentru băieţi şi să integreze în ele *aphrodisia*; însă, în numele unei asemenea unităţi, erotica aceasta exclude, până la urmă, iubirea

adolescenţilor, din raţiunea absenţei *charis*-ului din ea. Plecând de la erotica dualistă traversată de problema adevărului şi a simulacrului şi destinată să întemeieze esenţialmente iubirea pentru băieţi, chiar cu preţul eliminării plăcerilor, vedem constituindu-se la Plutarh o nouă stilistică a iubirii: este monistă prin faptul că include *aphrodisia*, dar face din această incluziune un criteriu care-i îngăduie să nu reţină decât amorul conjugal şi să excludă raporturile cu băieţii din cauza absenţei care le marchează: ele nu-şi mai găsesc locul în marea înlănţuire unică şi integratoare în care iubirea se consolidează prin plăcerea reciprocă.

Pseudo-Lucian

Textul *Iubirile*, atribuit lui Lucian, este un text dintr-o perioadă mult mai târzie[314]. Se înfăţişează sub forma, foarte obişnuită, a unor dialoguri înlănţuite între ele. Theomnest, ale cărui iubiri feminine sau masculine, abia dispărute, renasc mai numeroase decât capetele Hydrei, se plânge de Afrodita: de la vârsta la care devenise efeb, era urmărit de mânia zeiţei: dar el nu descinde din Soare şi nu are grosolănia sălbatică a lui Hippolyt. Se simte înclinat spre ambele iubiri, fără à şti spre care este mai bine să se îndrepte. Îi cere lui Lyeinos – care nu-i îndemnat spre niciuna din cele două pasiuni – săi fie arbitru imparţial şi să-i spună care e cea mai bună alegere. Din

314 Despre acest text, cf. R. Bloch, De Pseudo-Luciani Amoribus, 1907; MacLeod, în Introducerea la ediţia Loeb, îl situează la începutul secolului al IV-lea; F. Bufffière (Èros adolescent, p. 481) crede că datează din secolul II.

fericire, Lyeinos păstrase întipărit în memoria sa dialogul pe care îl auzise o dată între doi bărbaţi asupra acestui subiect; unuia îi plăceau exclusiv băieţii, considerând ca Afrodita feminină nu era decât „o prăpastie”; celălalt era predispus într-un mod nebunesc la iubirea femeilor. Va relata, deci, discuţia lor; dar trebuie ca Theomnest să nu-şi facă iluzii: chiar dacă el ridicase această problemă în glumă, Chaicles şi Callicratidas, ale căror argumente urmau să fie relatate, avuseseră un schimb de cuvinte foarte serios.

Este inutil să spunem că aceasta ultimă indicaţie trebuie să fie înţeleasă în plan secundar. Cei doi adversari erau, într-adevăr, serioşi, dar Pseudo-Luçian este ironic atunci când le înfăţişează demonstraţiile pline de emfază. Există multă pastişă în aceste fragmente de bravură; fiecare constituie un discurs tipic pentru Partizanul femeilor şi pentru Amatorul de băieţi. Argumente tradiţionale, citate inevitabile, referiri la marile idei filosofice, autorul le relatează zâmbind pledoariile. Din acest punct de vedere este de remarcat că discursul pédérastie este cu mult mai încărcat, mai pretenţios şi mai „baroc”, decât cel stoicizant, mai sobru, ţinut în favoarea femeilor. Ironia finală – Theomnest va aminti că, la urma urmei, este vorba doar de săruturi, de mângâieri sau de mâini rătăcind pe sub tunici – va fi o ofensă radicală a elogierii iubirii băieţilor. Chiar această ironie arată cât de serioasă este problema pusă. Oricât l-ar amuza pe Pseudo-Lucian să facă portretul „teoretico-discursiv” al

acestor doi Amatori – profilul lor retoric –, regăsim aici ceea ce a fost, în epocă şi sub trăsăturile sale cele mai importante, „argumentăriul erotic” care a cunoscut o atât de lungă carieră în cultura elenistică.

Un lucru este surprinzător la începutul dialogului susţinut de Lycinos pentru a-şi ajuta prietenul indecis între cele două forme de iubire: acest dialog, care se va încheia (nu fără oarecare ambiguitate) în favoarea iubirii băieţilor, nu este situat sub semnul lui Eros, considerat ca forţa tutelară a acestei forme de ataşament, ci sub cel al Afroditei: scenă, pe care se presupune că Lycinos şi-o aminteşte în cele mai mici detalii, este situată la Cnidos, aproape de templul zeiţei unde se găseşte celebra statuie sculptată de Praxiteles. Ceea ce nu-l împiedică pe avocatul băieţilor şi al iubiţilor lor ca în timpul dialogului să-l invoce pe Eros, „geniul celest”, „hierofantul misterelor Iubirii”; conform tradiţiei; cât despre partizanul iubirii feminine, fireşte că-i va cere sprijinul Afroditei. Este uşor de explicat faptul că zeiţa din Cnidos prezidează o dezbatere în care este pusă în opoziţie cu Eros, partenerul şi adversarul său tradiţional. Motivul e că plăcerea fizică este firul conducător care străbate întreg dialogul despre aceasta, despre *Aphrodisia* este preocupat Theomnest, atras în egală măsură de farmecul fetelor şi de frumuseţea băieţilor. Plăcerea fizică va avea ultimul cuvânt şi va alunga, într-un hohot de râs, discursurile pudibonde. Tot ea serveşte drept pretext pentru discuţia dintre Charicles şi

Callicratidas, sub forma unei anecdote semnificative: un tânăr, îndrăgostit de statuia lui Praxiteles, se lăsase închis peste noapte în templu şi o profanase, dar aşa cum ar fi făcut-o cu un băiat[315]. Această istorisire, puternic tradiţională, trezeşte dezbaterea: sacrilegiul este, din moment ce i se adresase Afroditei, un omagiu adus zeiţei plăcerilor feminine? Sau săvârşirea lui într-o asemenea formă este o dovadă de ultragiere a aceleiaşi zeiţe? Act ambiguu. În ce categorie intră această insultă-omagiu, acest respect profanatoriu: a iubirii pentru femei sau pentru băieţi?

Întrebarea care traversează întregul dialog, deşi pare uitată, ocultată de afirmaţii mai elevate, va fi următoarea: ce loc şi ce formă trebuie să i se acorde plăcerii sexuale în ambele forme de iubire? Răspunsul la această întrebare va servi drept element discriminator, oferind pentru un moment iubirii pentru băieţi, de la nivelul înalt al filosofiei, o victorie pe care ironia realităţii o va compromite însă destul de rapid.

Dezbaterea are o compoziţie rigidă. Fiecare dintre cei doi oratori ia, pe rând, cuvântul şi susţine într-un discurs continuu cauza iubirii preferate: un martor tăcut (Lycinos) va arbitra acest concurs şi va proclama învingătorul. Deşi discursul în favoarea iubirii pentru băieţi al lui Callicratidas este mai bine împodobit şi mai lung decât cel al lui Charicles, ambele pledoarii au aceeaşi structură; argumentele sunt dispuse în

315 Pseudo-Lucian, les Amours, 16.

aceeaşi ordine şi în aşa fel încât ultimele să răspundă la primele. Fiecare are două părţi; prima răspunde la întrebarea: care este natura, originea şi întemeierea în ordinea lumii a iubirii respective? A doua răspunde la întrebarea: ce fel de plăcere este căpătată în fiecare dintre cele două forme de iubire? Ce formă şi ce valoare trebuie să aibă? Mai degrabă decât să urmărim în continuitatea lor, fiecare dintre cele două pledoarii, vom examina, rând pe rând, cele două întrebări pentru a vedea cum răspund la ele, fiecare în felul său, partizanul iubirii femeilor şi adeptul unirii pentru băieţi.

1. Discursul „pentru femei” al lui Charicles se sprijină pe o concepţie despre lume, a cărei tonalitate este, în general, stoică1: natura este aici definită ca fiind forţa care, prin amestecul elementelor, a dat viaţă întregului, dăruindu-i un suflet. Tot ea, urmează Charicles, repetând o lecţie familiară şi în cuvinte foarte bine cunoscute, a menit succesiunea generaţiilor[316] [317]. Ştiind că fiinţele vii erau făcute dintr-o „materie pieritoare”, şi că timpul sortit fiecăreia era scurt, ea a aranjat (*emechanesato*) în aşa fel lucrurile încât moartea unei fiinţe să însemne naşterea alteia: astfel, prin succesiunea generaţiilor putem trăim în eternitate. În vederea acestui scop, ea a mai aranjat şi împărţirea în sexe, unul fiind destinat să răspândească sămânţa, iar celălalt să o primească;

316 Discursul se află cyprins în paragrafele 19-28, în studiul său despre Hierocles (p. 148), Praecther insistă asupra caracterului stoic al pasajului. R. Bloch constată aici prezenţa unor teme neopitagoriciene.
317 Pseudo-Lucian, les Amours, 19.

şi a revărsat în fiecare pofta (*pothos*) pentru celălalt. Din relaţia între două sexe diferite – şi niciodată din cea dintre indivizi de acelaşi sex – se nasc următoarele generaţii. Astfel, Charicles înrădăcinează solid în ordinea generală a lumii, în care sunt legate una de alta moartea, înmulţirea şi veşnicia, natura proprie fiecărui sex şi plăcerea care i se potriveşte. Nu trebuie ca „femininul" s-o facă, împotriva naturii, pe masculul, dar nici ca „masculinul să se moleşească în mod indecent". voi să nesocoteşti acest determinism n-ar însemna numai nesocotirea caracterelor specifice ale individului, ci şi un prejudiciu adus înlănţuirii necesităţii universale.

Al doilea criteriu de naturalitate folosit în discursul lui Charicles este starea omenirii la originile sale[318]. Apropierea de zei datorită virtuţii, preocuparea pentru a se comporta ca nişte eroi, preocuparea pentru căsătorii potrivite şi urmaşi aleşi: erau patru trăsături care marcau această existenţă nobilă şi-i asigurau conformitatea cu natura. A urmat o decădere progresivă. Se pare că oratorul distinge, ca etape ale acestei decăderi, momentul în care oamenii, fiind târâţi în prăpastie de plăceri, au căutat pentru procurarea voluptăţilor „căi noi şi deviante" (trebuie oare să se înţeleagă prin această expresie nişte forme de raporturi séxuale non-procreatoare sau plăcerile străine căsătoriei?), apoi momentul când au ajuns „a încălca însăşi legile naturii": transgresiune a cărei formă esenţială – oricum, singura amintită în

318 Ibid., 20-21.

acest text – consta în a iubi un bărbat ca pe o femeie. Or, pentru că a deveni posibil un asemenea act, atât de străin naturii, a trebuit să fie introduse în raporturile dintre bărbaţi ceea ce permite violenţa şi înşelăciunea: puterea tiranică şi arta convingerii.

Al treilea criteriu al stării naturale este împrumutat de Charicles din lumea animală[319]: „legislaţia naturii” domneşte asupra lor fără restricţie sau deosebire: nici leii, nici taurii, nici berbecii, nici mistreţii, nici lupii, nici păsările şi nici peştii nu caută apropierea de indivizi aparţinând aceluiaşi sex; pentru ei, „poruncile Providenţei sunt sfinte”. Oratorul lui Pseudo-Lucian opune înţelepciunii animale „bestialitatea perversă” a oamenilor, care îi situează sub nivelul celorlalte vieţuitoare, când de fapt, ei fuseseră sortiţi să fie mai presus de toate speciile. Mai mulţi termeni din discursul lui Charicles subliniază „bestialitatea” omului; elan amoros, dar şi „maladia ciudată”, „insensibilitatea oarbă” (anaisthesia), imposibilitatea de a-şi atinge scopul, într-atât încât scapă din vedere ce-ar trebui să urmărească şi caută ceea ce nu-i trebuie. În opoziţie cu comportamentul animalelor, ce respectă legea şi urmăresc scopul ce le-a fost fixat, bărbaţii care au relaţii cu bărbaţi prezintă toate simptomele atribuite de obicei stării de patimă dezlănţuită: violenţă necontrolată, stare maladivă, orbire faţă de realitatea lucrurilor, incapacitate de a atinge obiectivele fixate naturii

319 Ibid., 22.

umane.

De fapt, iubirea băieţilor este situată rând pe rând pe trei axe ale naturii, ca stare primitivă a umanităţii şi conduită raţional adecvată scopurilor sale; ea tulbura întocmirea lumii, prilejuind comportări violente şi înşelăciune; în fine, este nefastă pentru obiectivele fiinţei umane. Din punct de vedere cosmologic, „politic" şi moral, acest tip de relaţie trece dincolo de natură.

În partea sa de discurs în care trebuie să dea replica la teoria de mai sus, Callicratidas aduce nu atât argumente cu care să-şi combată adversarul, cât o cu totul altă concepţie despre lume, despre specia umană, despre istoria sa şi legăturile cele mai elevate ce-i unesc pe oameni între ei. Ideii despre o natură prevăzătoare şi „mecanică" care ar fi predestinat specia umană, cu ajutorul sexului, pentru procreaţie şi succesiunea generaţiilor, astfel încât să-i ofere o veşnicie de care indivizii sunt lipsiţi, el îi opune viziunea unei lumi zămislite din haos. Eros a învins dezordinea primordială, creând precum un demiurg tot ceea ce are un suflet şi ceea ce îi lipseşte, sădind în oameni principiul bunei înţelegeri şi legându-i unii de alţii prin „afecţiunea sacră a prieteniei". În raporturile dintre bărbat şi femeie, Charicles vedea o natură ingenioasă care face să se succede şiruri de generaţii în timp pentru a ocoli moartea. În iubirea pentru băieţi, Callicratidas recunoaşte forţa legăturii care, ataşând şi combinând, triumfa asupra haosului1.

Din această perspectivă, istoria lumii nu ar

putea fi citită ca o uitare precipitată a legilor naturii şi o plonjare în „abisurile plăcerii”, ci mai curând ca o relaxare progresivă a necesităţilor imediate[320] [321]; la început, asupra omului exista presiunea necesităţii; tehnica şi cunoaşterea (*technai şx epistëmai*) i-au oferit posibilitatea să facă faţă acestor urgenţe şi să răspundă mai bine: a învăţat să ţească veşminte, a ridicat locuinţe. Or, ceea ce înseamnă munca ţesătorului în raport cu blana animalelor, sau arta arhitectului faţă de caverne, este iubirea pentru băieţi în comparaţie cu iubirea faţă de femei. Acestea, la început, erau indispensabile pentru ca specia să nu dispară. Iubirea pentru băieţi, în schimb, a apărut mai târziu; nu, aşa cum pretindea Charicles, printr-o decădere, ci printr-o ridicare a fiinţei umane spre curiozitate şi cunoaştere. Când oamenii, după ce au învăţat atâtea lucruri folositoare, au început să nu mai neglijeze „nimic” în căutările lor, s-a născut filosofia şi, odată cu ea, pederastia. Oratorul din Pseudo-Lucian nu explică deloc această naştere gemdară, dar discursul său este îndeajuns de înţesat de referiri familiare pentru a fi înţeles cu uşurinţă de oricine. El se întemeiază implicit pe opoziţia dintre transmiterea vieţii prin intermediul relaţiei cu celălalt sex şi transmiterea „tehnicilor” şi a „cunoaşterii” prin învăţare, ucenicie şi relaţia de la discipol la maestru. Atunci când, detaşându-se de îndeletnicirile specifice, filosofia a început să se interogheze asupra

320 Ibid., 32.
321 Ibid., 33-35.

tuturor lucrurilor, ea a găsit, pentru a-şi transmite înţelepciunea, iubirea pentru băieţi – care înseamnă iubirea sufletelor frumoase, capabile de virtute. Este de înţeles că în aceste condiţii, Callicratidas poate respinge cu un hohot de râs lecţia despre starea animală, prezentată de adversarul său: ce dovadă avem că leii nu iubesc masculii din specia lor şi că urşii nu sunt îndrăgostiţi de urşi? Nu este adevărat că oamenii au corupt o natură care la animale a rămas intactă; dar animalele nu ştiu ce înseamnă „a filosofa" şi nici câtă frumuseţe poate produce prietenia.

Argumentele lui Callicratidas nu sunt, în mod evident, mai originale decât cele aduse de Charicles. Pe de o parte, locuri comune ale unui stoicism banalizat, iar pe de alta, un amestec de elemente platoniciene sau epicuriene?[322] Fără îndoială. Nu se poate să nu recunoaştem, în această comparaţie dintre cele două iubiri, pretextul unor variaţii oratorice pe reţeaua de argumente tradiţionale. Banalitatea (de altfel, pentru moment, frumos împodobită) explicaţiilor lui Charicles şi Callicrates indică destul de clar că ele trebuie să funcţioneze oarecum ca nişte blazoane filosofice: amatorul de băieţi, mai degrabă platonician, sub culorile lui Eros; adeptul iubirii femeilor, stoic, sub semnul exigent al naturii. Aceasta nu înseamnă, în mod evident, că stoicii ar fi blamat pederastia căreia platonismul îi găsea justificări prin respingerea căsătoriei. Se

322 Ibid., 36.

ştie că, din punctul de vedere al doctrinelor, nu era aşa – sau, în orice caz, lucrurile erau departe de a fi atât de simple. Dar, studiind documentele de care dispunem, suntem obligaţi să constatăm ceea ce-am putea numi „o asociere privilegiată”. Aşa cum am văzut în capitolul precedent: arta vieţii conjugale s-a constituit în mare măsură printr-un mod stoic de meditaţie şi cu referire la o anumită concepţie despre natură, despre necesităţile sale fundamentale, despre locul şi funcţia prevăzute de ea pentru toate fiinţele, despre un plan general al proereaţiilor succesive şi despre o stare de perfecţiune primitivă, de care omenirea va fi lipsită printr-o decadenţă perfidă; de altfel, dintr-o concepţie similară va împrumuta foarte mult creştinismul când va voi să elaboreze o etică a raportului matrimonial. În acelaşi fel, iubirea băieţilor, practicată ca mod de viaţă, a consolidat şi a reprodus timp de secole întregi un peisaj teoretic destul de diferit: forţa cosmică şi individuală a iubirii, mişcare ascendentă ce-i permite omului să se elibereze de necesităţile imediate, acumulare şi transmitere a unei cunoaşteri cu ajutorul formelor înţepse şi a legăturilor secrete ale prieteniei. Înfruntarea între iubirea pentru femei şi cea pentru băieţi este mai mult decât o întrecere literară; nu este numai un conflict între două forme de dorinţă sexuală care luptă pentru supremaţie sau pentru dreptul de manifestare; este înfruntarea între două forme de viaţă, între două moduri de stilizare a plăcerii şi între discursurile filosofice ce însoţesc aceste

alegeri.

2. Fiecare discurs – cel al lui Charicles şi cel al lui Callicratidas – dezvoltă, după tema „naturii”, chestiuneaplăcerii. Chestiune care, aşa cum am văzut, constituie totdeauna un punct dificil pentru o practică pederastică care este reflectată în forma prieteniei, a afecţiunii şi a acţiunii benefice a unui suflet asupra altuia. Să-i vorbeşti despre „plăcere” amatorului de băieţi înseamnă deja să-i aduci obiecţiuni. Charicles ştie foarte bine acest lucru. Deschide discuţia pe această temă printr-o denunţare, de altfel bine cunoscută, a ipocriziei pederastice: vă declaraţi discipoli ai lui Socrate, care nu sunt îndrăgostiţi de trupuri, ci de suflete. Atunci cum se face că nu căutaţi compania unor bătrâni plini de înţelepciune, ci a copiilor încă fără de minte? Dacă e vorba de virtute, de ce Platon l-a iubit pe un Phaidros, trădătorul lui Lysias, sau Socrate pe un Alcibiade, necredincios, duşman al patriei, dornic să devină tiran? în ciuda pretenţiilor despre iubirea sufletească, e nevoie „să coborâm”, ca şi Gharicles, la problema plăcerii şi să comparăm „iubirea băieţilor” cu „iubirea femeilor”.

Printre argumentele pe care le aduce în scenă Charicles pentru a distinge între cele două „practici” şi pentru a decide locul pe care îl ocupă plăcerea în fiecare dintre ele, cel dintâi este argumentul vârstei şi caracterul efemer al frumuseştii1. O femeie îşi păstrează farmecul până în pragul bătrâneţii, chiar dacă îl susţine cu ajutorul experienţei. Dar frumuseţea băiatului nu

ţine decât un foarte scurt răstimp. Iar Charicles compară femeia care, cu părul său buclat, pielea netedă şi „fără păr”, rămâne un obiect de plăcere, pe când trupul băiatului devine foarte repede păros şi musculos. Din această diferenţiere, Charicles nu trage concluzia că un băiat nu poate fi iubit decât scurt timp şi că îndrăgostitul îl va abandona repede, uitând promisiunile pe care i le-a făcut: dimpotrivă, el aminteşte pe cel ce continuă legătura cu un tânăr care trece de douăzeci de ani; în această situaţie el este în căutarea unei „Afrodite ambigue”, în care are dejucat un rol pasiv. Transformarea fizică a băieţilor este invocată aici ca un principiu de inversiune a rolurilor sexuale.

Al doilea argument în favoarea „iubirii femeilor”: reciprocitatea[323] [324]. Este, fără îndoială, partea cea mai interesantă a discursului lui Charicles. Mai întâi, aminteşte principiul că omul, fiinţă raţională, nu este făcut să trăiască singur. Totuşi, nu deduce de aici necesitatea de a avea o familie san de a aparţine unei cetăţi, ci faptul că nu-şi poate „petrece timpul” singur şi simte dorinţa de a trăi într-o „comunitate de afecţiune” (*philetairos koinonia*) ceea ce face mai plăcute lucrurile bune, iar pe neajunsurile mai uşor de suportat. Ideea că viaţa în comun are această menire o regăsim în toate tratatele stoice despre căsătorie. Aici ea este aplicată la domeniul special al plăcerilor fizice. Se evocă, în primul rând,

323 Pseudo-Luciân, les Amours, 25-26.
324 Ibid. ,27.

mesele şi banchetele luate în comun pe motiv că plăcerile împărtăşite devin mai intense. Evocă apoi plăcerile sexuale. Conform afirmaţiei tradiţionale, băiatul pasiv, deci mai mult sau mai puţin constrâns să aibă raporturi sexuale (*hubrismenos*), nu poate simţi plăcere; nimeni „n-ar putea fi atât de nebun" încât să declare contrariul; în momentul în care nu se mai plânge şi nu mai suferă, celălalt devine inoportun. Îndrăgostitul de un băiat culege plăcerea şi pleacă; nu o dăruieşte. Cu femeile este cu totul altceva. Charicles expune succesiv faptul şi regula. În relaţia sexuală cu o femeie, spune el, exista „un schimb egal de plăceri"; cei doi parteneri se despart după ce şi-au dat unul altuia aceeaşi cantitate de plăcere. Acestui fapt firesc îi corespunde un principiu de comportament: este bine să nu cauţi o delectare egoistă (*philautăs apolausai*), să urmăreşti să păstrezi pentru tine toată plăcerea, ci s-o împărţi, oferindu-i şi celuilalt tot atâta plăcere cât simţi tu. Desigur că reciprocitatea plăcerii este o temă deja foarte bine cunoscută, pe care a exploatat-o deseori literatura sentimentală sau erotică. Este însă interesant să o vezi apărând aici pentru a caracteriza „în mod natural" raportul cu femeile, pentru a defini o regulă de comportament în *aphrodisia* şi pentru a arăta ce este non-natural, aşadar nedrept şi necuvenit în relaţia dintre un bărbat şi un băiat. Reciprocitatea plăcerii, realizată într-un schimb în care fiecare este atent la plăcerea celuilalt, şi urmărind o egalitate cât mai mare posibilă între

parteneri, înscrie în practica sexuală o etică ce o prelungeşte pe cea a vieţii în comun.

Acestui raţionament foarte serios, Charicles îi adaugă alte două argumente care sunt mai puţin serioase, dar se raportează, amândouă, la schimbul de plăceri. Unul trimite la o temă curentă în literatura erotică[325]: dacă ştii să te porţi cu femeile, acestea sunt capabile să ofere toate plăcerile dăruite de băieţi, dar ei nu pot să le ofere pe cele specifice sexului feminin. Deci, femeile sunt în stare să ofere toate formele de voluptate, chiar şi pe cele care plac mai mult îndrăgostiţilor de băieţi. Conform celuilalt argument1, dacă se acceptă dragostea între bărbaţi, ar trebui acceptată şi cea între femei. Simetria, invocată polemic între raporturile masculine şi cele feminine, este interesantă: mai întâi, deoarece neagă, ca, de altfel şi a doua parte a discursului lui Charicles, specificul cultural, moral, afectiv şi sexual al iubirii faţă de băieţi, pentru a-l introduce în categoria generală a raportului între indivizi de sex masculin; apoi, deoarece se foloseşte, ca să-l compromită pe acesta, de dragostea în mod tradiţional mai scandaloasă – este „ruşinos” chiar să vorbeşti despre ea – dintre femei; până la urmă, Charicles, inversând această ierarhie, lasă a se înţelege că este mai ruşinos pentru un bărbat să fie pasiv în maniera unei femei, decât este pentru o femeie asumarea rolul masculin[326] [327].

325 Ibid., 27.

326' Ibid., 28.

327 Oare nu e mai bine ca ô femeie s-o facă pe bărbatul „decât să vezi

Partea din discursul lui Callicratidas care răspunde acestei critici este, de departe, cea mai lungă. Mult mai mult decât în restul dezbaterii, aici devin evidente trăsăturile specifice unui „fragment de retorică”. Referindu-se, à propos de plăcerea sexuală, la elementul cel mai problematic al iubirii pentru băieţi, ansamblul argumentele pederastice este desfăşurat aici recurgând la toate posibilităţile şi la cele mai nobile referinţe. Dar ele sunt construite pentru a corespunde problemei ridicate foarte clar de Charicles: reciprocitatea plăcerilor. Asupra acestui punct, ambii adversari se referă la o concepţie simplă şi coerentă: pentru Charicles şi „partizanii iubirii feminine” este faptul de a putea provoca plăcere partenerului, de a te preocupa şi de plăcerea sa, o preocupare care aduce satisfacţie, adilăacea *charis* de care vorbea Plutarh[328], ce legitimează plăcerea în refaţijle dintre bărbat şi femeie şi permite integrarea ei în Eros; în schimb, absenţa sa marchează şi depreciază raporturile cu băieţii. Conform tradiţiei privind acest fel de iubire, Callicratidas oferă drept cheie de boltă nu *charis*, ci *aretë* – virtutea. Ea trebuie să opereze legătura dintre „plăcere” şi „iubire”; ea trebuie să asigure partenerilor o plăcere onorabilă şi măsurată cu înţelepciune, precum şi comuniunea absolut indispensabilă relaţiei reuşite dintre două fiinţe. Rezumând, „reciprocităţii graţioase”, care poate fi aflată doar în plăcerea cu femeile, adversarii săi îi opun

un bărbat coborându-se până la a juca rolul unei femei“ (28)?

328 Charicles nu foloseşte el însuşi cuvântul.

„comunitatea virtuoasă”, al cărei privilegiu exclusiv ar aparţine iubirii pentru băieţi. Callicratidas îşi începe demonstraţia prin a defini, ca fiind iluzorie, reciprocitatea plăcerii, revendicată de iubirea femeilor drept trăsătura sa specifică şi prin a-i opune, ca unic deţinător al adevărului, raportul virtuos cu băieţii. Astfel, dintr-o singură mişcare, este contestat privilegiul plăcerii reciproce atribuit relaţiilor feminine şi este răsturnată tema că iubirea pentru băieţi ar fi împotriva naturii.

Împotriva femeilor, Callicratidas revarsă arţăgos o mulţime de locuri comune1. Privite mai de aproape, femeile sunt „urâte intrinsec” „cu adevărat” (alëthôs): trupul le este dizgraţios, iar faţa schimonosită ca de maimuţă. Pentru a ascunde realitatea, trebuie să-şi dea multă osteneală: farduri, îmbrăcăminte scumpă, pieptănături, bijuterii, podoabe: pentru cei ce le privesc, îşi fabrică o frumuseţe de suprafaţă, care dispare la o privire mai atentă; în plus, au o înclinaţie pentru cultele secrete, care le îngăduie să-şi învăluiască desfrâul în taină. Inutil să mai amintim aici toate temele satirice pe care le reia, într-o manieră destul de plată, acest pasaj. Vom regăsi şi alte exemple, cu argumente asemănătoare, în elogiile aduse pederastiei. Astfel, Achile Tatius, în *Leucippe şi Clitophon*, împrumută unui personaj, amator de băieţi, următoarea replică: „La o femeie totul este artificial, vorbele şi posturile. Dacă una pare frumoasă, este rezultatul foarte laborios al

pomezilor. Frumuseţea sa este fabricată din parfumuri, vopsele de păr şi farduri. Dacă o despoi de toate artificiile, seamănă coţofenei din fabulă căreia i s-au smuls penele” 2.

Lumea femeii este iluzorie pentru că e o lume ascunsă. Separarea socială în bărbaţi şi femei, modul lor de viaţă distinct, împărţirea activităţilor în feminine şi masculine, toate acestea au contribuit mult la a imprima în viaţa bărbatului grec teama faţă de femeie ca obiect misterios şi înşelător. Înşelăciune posibilă privind corpul, ascuns de podoabe şi care riscă să decepţioneze când e lipsit de acestea; femeia este bănuită imediat de imperfecţiuni mascate eu pricepere; inspiră temerea că ar avea vreun defect respingător; secretul şi particularităţile trupului feminin sunt încărcate de puteri nelămurite. Vreţi să vă eliberaţi de o pasiune? întreba Ovidiu. Priviţi mai de aproape trupul iubitei1. Şi moravurile femeilor simt o înşelăciune, cu viaţa lor secretă, adăpostind mistere neliniştitoare, în argumentaţia atribuită de Pseudo-Lucian lui Callicratidas, aceste teme au o semnificaţie exactă; ele îi permit să pună în discuţie principiul reciprocităţii plăcerilor în raportul cu femeile. Cum ar putea exista o asemenea reciprocitate dacă femeile sunt înşelătoare, dacă au plăcerile lor propriii, dacă, fără ca bărbaţii să ştie, se dezlănţuie în orgii secrete? Cum ar putea exista un schimb adevărat, dacă plăcerile pe care înfăţişarea lor le promite se dovedesc a fi doar nişte promisiuni false? Astfel încât obiecţia adusă raportului cu băieţii – că n-ar

fi conform cu natura – se poate aplica la fel de bine şi femeilor; ba, mai grav, dorind să ascundă adevărul despre ceea ce şunt, femeile introduc de bunăvoie minciuna în relaţiile lor. S-ar putea ca nouă, oamenilor moderni, argumentul machiajului să ne pară lipsit de greutate în această înfruntare a celor două forme de iubire; dar pentru antici argumentul se întemeia pe două elemente foarte serioase: neliniştea suscitată de corpul femeii şi principiul filosofic moral că o plăcere nu este legitimă decât dacă obiectul care o stârneşte este real. Pentru pederaşti, plăcerea cu femeia nu poate fi reciprocă, din moment ce este însoţită de prea multă artificialitate.

Plăcerea eu băieţii e aşezată, dimpotrivă, sub semnul adevărului[329] [330]. Frumuseţea tânărului este reală, fiindcă e lipsită de podoabe. Unul dintre personajele lui Achille Tatius spune: „Frumuseţea băieţilor nu este impregnată de parfumul smirnei sau de alte miresme înşelătoare şi împrumutate din altă parte; iar sudoarea lor miroase mai bine decât toată cutia cu pomezi a unei femei” 1. Seducţiilor înşelătoare ale toaletei feminine, Callicratidas le opune programul unui băiat: dimineaţa devreme sare din pat şi se spală cu apă limpede; n-are nevoie de oglindă şi bici nu se foloseşte de pieptene; îşi aruncă mantaua pe umăr; se grăbeşte spre şcoală; la palestră, îşi face

329 Cf. Ovidiu, Les Remèdes à l'Amour, v. 345-348, sau: „Te sfătuiesc sa deschizi toate ferestrele şi la lumina zilei să-ţi însemnezi toate defectele trupului ei“. După dragoste, ţine minte fiecare defect al trupului ei şi fixează-ţi privirea asupra lor“ (411-418).

330 Pseudo-Lucian, les Amours, 44-45.

exerciţiile, asudă şi apoi face o baie; după ce ascultă lecţiile pline de înţelepciune care i se dau, adoarme în cel mai scurt timp, obosit de activităţile de peste zi.

Cum să nu-ţi doreşti să-ţi împarţi viaţa cu un asemenea băiat[331] [332]? Ţi-ar plăcea „să-ţi petreci timpul stând faţă în faţă cu acest prieten”* să te delectezi cu plăcuta sa conversaţie şi să „împărţi cu el orice activitate”; înţeleaptă plăcere care n-ar dăinui doar atâta timp cât ţine efemera tinereţe; din moment ce nu are drept obiect frumuseţea fizică pieritoare, poate dura toată viaţa; bătrâneţea, boala, moartea, chiar şi mormântul, totul poate fi împărţit; „pulberea oaselor n-ar mai fi despărţită”. Era, fără îndoială, o temă obişnuită, ca şi cea a prieteniilor legate pornind de la iubirile în tinereţe şi care se sprijină întreaga viaţă, până la moartea, pe o îndelungată afecţiune virilă. Acest pasaj din Pseudo-Lucian pare o variaţie pe una dintre temele dezvoltate în *Banchetul* lui Xenofon; ideile sunt aceleaşi, expuse într-o ordine asemănătoare, exprimate în cuvinte foarte similare: plăcerea de a se privi unul pe altul, conversaţia afectuoasă, împărtăşirea sentimentelor în cazul reuşitelor, dar şi a insuccesel or, îngrijirile acordate când unul se îmbolnăveşte; astfel, afecţiunea poate dăinui între cei doi prieteni până soseşte ceasul bătrâneţii[333]. Textul lui Pseudo-Lucian insistă mai ales asupra

331 Achille Tatius, Leucippê et Clitophon, II, 37.

332 Pseudo-Lucian, les Amours, 46.

333 Xenofon, Banquet, VIII, 18.

unui punct important. Este vorba de afecţiunea care rezista şi după adolescenţă, de constituirea unei legături în care *crast* şi *cromen* nu mai pot fi deosebiţi, egalitatea fiind perfectă sau reversibilitatea totală. Astfel, spune Callicratidas, erau Oreste şi Pylade, sau Achile şi Patrocle, în legătură cu care dintotdeauna oamenii s-au întrebat: cine era îndrăgostitul şi cine iubitul? Se pare că Pylade ar fi fost cel iubit; dar, la momentul decisiv – cei doi prieteni trebuie să hotărască cine dintre ei se va expune morţii – iubitul se comportă ea un îndrăgostit. Astfel, spune Callicratidas, trebuie să se transforme iubirea zeloasă şi serioasă purtată tânărului (faimosul *spoudaios erôs*) \ trebuie să se schimbe într-o formă virilă (*androusthai*) când vine momentul tinereţii pregătite, în sfârşit, să raţioneze. În această afecţiune masculină, cel care fusese iubit „întoarce iubirea" astfel încât devine dificil de spus „care dintre ei este *crast-\x*"\ afecţiunea celui care iubeşte este restituită de iubit ca o imagine reflectată într-o oglindă[334].

Restituirea afecţiunii primite de iubit aparţinuse dintotdeauna eticii pederastice, sub forma ajutorului dat la nevoie, a grijii purtate la bătrâneţe, a însoţirii de-a lungul vieţii sau a sacrificiului neprevăzut. Dar insistenţa lui Pseudo-Lucian în accentuarea egalităţii dintre cei doi amanţi şi felul în care foloseşte cuvintele ce caracterizează reciprocitatea conjugală par a sublinia preocuparea de a plia iubirea masculină

334 Pseudo-Lucian, les Amours, 48.

pe modelul vieţii în doi, aşa cum era descrisă şi prescrisă de căsătorie. După ce relatează în amănunt tot ce are simplu, natural şi lipsit de artificii trupul unui tânăr, după ce defineşte „cu adevărat” plăcerea pe care acesta o poate procura, autorul textului orientează întreaga legătură spirituală nu asupra acţiunii pedagogice, nu asupra efectului educativ al acestui ataşament, ci asupra exactei reciprocităţi a unui schimb egal. Cu cât în discursul lui Callicratidas descrierea trupului masculin şi feminin este mai contrastantă, cu atât etica vieţii în doi pare a apropia afecţiunea virilă de legătura conjugală.

Există, totuşi, o diferenţă esenţială: aceea că, dacă iubirea pentru băieţilor este definită ca singura unde se pot îmbina virtutea şi plăcerea, aceasta n-a fost indicată însă niciodată ca plăcere sexuală. Farmec al trupului juvenil, fără fard şi înşelătorie, viaţă regulată şi raţională, conversaţii prieteneşti, afecţiune: este adevărat. Dar textul precizează clar: în aşternutul său, băiatul e „fără însoţitor”; nu priveşte pe nimeni când este în drum spre şcoală;

seara, obosit, adoarme imediat. Celui îndrăgostit de astfel de băieţi, Callicratidas îi dă un sfat formal: să rămână la fel de cast ca Socrate când se odihnea lângă Alcibiade, să se apropie de ei cu multă cumpătare (*sdphronds*) şi să nu risipească o afecţiune de durată pentru o plăcere măruntă. Cu lecţia aceasta se va încheia discursul, atunci când, o dată terminată dezbaterea, Lycinos acordă, cu o ironică solemnitate, premiul: el

revine discursului care a susţinut iubirea pentru băieţi, în măsura în care este practicată de „filosofi” şi în care făgăduieşte legături de prietenie „corecte şi fără prihană”.

Discuţia dintre Charicles şi Callicratidas se termină cu o „victorie” a iubirii pentru băieţi. Victorie conformă unei scheme tradiţionale care le rezervă filosofilor o pederastie din care plăcerea fizică este absentă. Victorie, totuşi, care le lasă tuturor nu numai dreptul, dar şi datoria de a se căsători (după o formulă întâlnită la stoici: *pantapasi gamëteori*). Avem aici, de fapt, o concluzie sincretică ce suprapune universalităţii căsătoriei privilegiul iubirii pentru băieţi, rezervat celor care, în calitate de filosofi, sunt capabili de o „virtute desăvârşită”. Dar nu trebuie să uităm, însă, că discuţia, al cărei caracter tradiţional şi retoric apare bine marcat în text, este intercalată în alt dialog: cel dintre Lycinos şi Theomnest, care vrea să ştie ce trebuie să aleagă, deoarece este atras de ambele feluri de iubire în egală măsură. Lycinos îi transmite „verdictul” dat lui Charicles şi Callicratidas. Theomnest, însă, ironizează punctul esenţial al dezbaterii şi condiţia victoriei iubirii pederastice: acesta iese învingător, deoarece este legat de filosofie, de virtute şi, în consecinţa, de eliminarea plăcerii fizice. Este oare de crezut că acesta este, în realitate, felul în care sunt iubiţi băieţii? Theomnest nu este indignat, precum Charicles, de ipocrizia unui asemenea discurs. Acolo unde, pentru a lega plăcerea de virtute, partizanii băieţilor acordau valoare absenţei

oricărui act sexual, Theomnest aduce în discuţie, ca o raţiune de a fi a acestei iubiri, contactele fizice, sărutările, mângâierile şi plăcerea. Nu ne puteţi face să credem, spune el, că singura plăcere se rezumă la a te privi ochi în ochi şi la a fi fermecat în conversaţii. Vederea, desigur, e plăcută, dar nu este decât un prim moment. Urmează atingerile care îndeamnă tot trupul la plăcere. Apoi, sărutul, la început timid, este curând primit cu plăcere, între timp, mâinile nu stau nemişcate; ajung sub veşminte, apasă puţin pieptul, coboară de-a lungul pântecelui tare, ating „floarea pubertăţii” şi până la urmă, îşi ating scopul[335]. Descrierea nu înseamnă pentru Theomnest, şi nici măcar pentru autorul textului, respingerea unei practici inadmisibile. Ea aminteşte neputinţa de păstra – exceptând un artificiu teoretic imposibil – *aphrodisia* în afara domeniului iubirii şi al justificărilor sale. Ironia lui Pseudo-Luciannu este o manieră de condamnare a plăcerii obţinute cu băieţii, evocată de el zâmbind; este o obiecţie esenţială la foarte vechile argumente ale pederastiei greceşti, care, pentru a o putea gândi, formula, prezenta şi justifica, oculta prezenţa, totuşi atât de evidentă, a plăcerii fizice. Autorul nu afirmă că iubirea pentru femei este mai bună; dar arată slăbiciunea esenţială a unui discurs asupra iubirii care n-ar putea face loc *aphrodisiei* şi relaţiilor legate de ea.

O nouă erotica în epoca în care se constată că reflecţia asupra iubirii băieţilor îşi manifestă

335 Ibid53.

sterilitatea, se văd afirmându-se elementele unei noi Erotici. Aceasta nu ocupă un loc aparte în textele filosofice şi nu din iubirea pentru băieţi îşi extrage principalele teme; ci se referă la relaţia dintre bărbat şi femeie şi se exprimă în câteva scrieri romaneşti care s-au păstrat până în zilele noastre: aventurile lui *Chaereas şi Căllirhoe*, scrise de Charlton din Aphrodisias, cele ale lui *Leucippe şi Clitophon*, povestite de Achile Tatius, sau *Ethiopicele* lui Heliodor. Este adevărat că au subzistat multe incertitudini în privinţa acestei literaturi, referitoare la condiţiile apariţiei şi succesului său, la datarea textelor şi la eventuala lor semnificaţie alegorică şi spirituală[336]. Dar, în aceste lungi povestiri cu nenumărate peripeţii, se remarcă prezenţa unor teme ce vor marca mai târziu atât Erotica religioasă, cât şi cea profană: existenţa unei relaţii „heterosexuale”, marcate de un pol masculin şi de unul feminin, exigenţa unei abstinenţe care se modelează mai mult pe integritatea virginală decât pe dominarea politică şi virilă a dorinţei; în fine, împlinirea şi răsplata acestei purităţi într-o uniune ce are forma şi valoarea unui mariaj spiritual. În acest sens şi oricât ar fi fost de influenţată de platonism, această Erotică este foarte departe de cea care se referea esenţialmente la iubirea cumpătată a băieţilor şi la împlinirea sa în forma trainică a prieteniei.

Fireşte că iubirea pentru băieţi nu lipseşte cu

336 Cf. M. Grant, The Climax of Rome, p. 117 şi urm. şi Th. Hägg, Narrative Technique in Ancient Greeck Romances.

desăvârşire din această literatură romanescă. Ocupă chiar un loc important în povestirile lui Petroniu sau Apuleius, care atestă frecvenţa şi acceptarea foarte generală a practicii. Este prezentă însă şi în unele povestiri despre virginitate, logodnă şi căsătorie. Astfel, în *Leucippe şi Clitophon* este ilustrată de două personaje şi într-un mod absolut pozitiv: Clinias, deşi încearcă să-şi convingă iubitul să renunţe la căsătorie, îi dă totuşi eroului sfaturi excelente pentru a înainta în iubirea pentru fete1. Cât despre Menelas, el propune o teorie destul de inspirată a sărutului dat unui băiat – nici rafinat, nici moale, nici depravat, ci un sărut născut nu din artă, ci foarte natural: nectar îngheţat, transformat în buze, iată sărutul simplu al unui băiat la gimnaziu[337] [338]. Dar sunt doar teme episodice şi marginale; în niciuna dintre povestiri iubirea pentru băiat nu este subiect principal. Toată atenţia este centrată pe relaţia dintre fată şi băiat. Aceasta începe întotdeauna printr-o dragoste la prima vedere, la fel de intensă pentru amândoi. Cu excepţia romanului lui Charlton din Aphrodisias, *Chaereas şi Callirhoe*, căsătoria nu urmează imediat: în roman se desfăşoară o lungă serie de aventuri care-i despart pe cei doi tineri şi împiedică până în ultima clipă căsătoria şi împlinirea plăcerii[339]. Aventurile sunt, pe cât

337 Achille Tatius, Leucippe et Clitophon, I, 10.

338 Ibid., II, 37.

339 în Chaereas şi Callirhoe, despărţirea are loc imediat după căsătorie; dar cei doi soţi îşi păstrează pe tot timpul aventurilor lor, iubirea, puritatea şi fidelitatea.

posibil, simetrice; tot ce i se întâmplă unuia îşi are corespondentul în peripeţiile celuilalt, ceea ce le permite să manifeste acelaşi curaj, aceeaşi rezistenţă, aceeaşi fidelitate. Pentru că semnificaţia şi valoarea lor ţin de faptul că ambele personaje păstrează în mod riguros o fidelitate sexuală reciprocă. Fidelitate în cazul eroilor căsătoriţi, cum ar fi Chaereas şi Callirhoe; virginitate, în alte povestiri, unde aventurile şi necazurile încep după ce apare iubirea şi înaintea căsătoriei. În acest caz, virginitatea nu este o simplă chestiune de abstinenţă ca urmare a unei promisiuni. Ea este o alegere de viaţă care, în *Etiopicele*, apare chiar înaintea iubirii: Charicleea, crescută cu multă grijă de tatăl său adoptiv în ideea aflării „modului ideal de viaţă”, refuză chiar şi ideea căsătoriei. Lucru pentru care tatăl se plânge, de altfel, unui pretendent onorabil: „Nici prin duioşie, nici prin promisiuni, nici prin argumente raţionale nu o pot convinge; ceea ce mă mâhneşte cel mai tare este că se foloseşte de propriile mele arme împotriva mea; a făcut apel la marea practică a filosofării învăţate de la mine;… pune mai presus de orice virginitatea, situând-o în categoria lucrurilor divine”[340]. În mod simetric, nici Theagenos nu avusese vreodată relaţii cu o femeie: „Le respinsese pe toate cu dezgust până în ziua când frumuseţea Charicleii i-a dovedit că nu era chiar atât de insensibil pe cât credea, dar că până atunci nu întâlnise o femeie demnă de a fi

340 Heliodor, Ethiopiques, V, 4.

iubită”[341] [342].

Aşadar, virginitatea nu este pur şi simplu o abstinenţă prealabilă practicii sexuale. Este o alegere, un stil de viaţă, o formă elevată de existenţă aleasă de erou datorită preocupării faţă de sine. Când peripeţiile cele mai extraordinare îi despart pe eroi şi-i expun celor mai mari primejdii, bineînţeles că cel mai mare risc este acela de a cădea pradă poftei sexuale a altora; iar dovada cea mai înaltă a propriei sale valori şi a iubirii reciproce va fi rezistenţa cu orice preţ la aceste asalturi şi salvarea virginităţii esenţiale. Esenţială pentru raportarea la sine însuşi, esenţială pentru raportarea la celălalt. Astfel se petrec lucrurile şi în romanul lui Achille Tatius – un fel de odisee a dublei virginităţi. Virginitate expusă, asaltată, suspectată, calomniată, salvată – cu excepţia unei neînsemnate atingeri onorabile pe care şi-a permis-o Clitophon – justificată şi legalizată de un fel de judecată divină, care permite a se spune despre fată; „până azi a rămas la fel ca atunci când şi-a părăsit oraşul de baştină; e meritul ei că şi-a păstrat virginitatea printre piraţi şi că nu s-a dat învinsă de ceea ce era cel mai rău663. Vorbind despre sine, Clitophon spune: „Dacă există o virginitate masculină, atunci mi-am păstrat-o şi eu”[343].

Dacă dragostea şi abstinenţa sexuală vin să coincidă de-a lungul întregii aventuri, nu

341 Heliodoros, Elhiopiques, II, 33.

342 Achille Tatius, Leucippé et Clitophon, VIII, 5.

343 Ibid, v. 20; cf şi VI, 16.

înseamnă că este vorba doar de apărare faţă de străini. Păstrarea virginităţii este valabilă şi în interiorul relaţiei de iubire. Cei doi îndrăgostiţi se păstrează astfel până când dragostea şi virginitatea îşi află împlinirea în căsătorie. În aşa fel încât castitatea preconjugală îi apropie în spirit pe cei doi logodnici câtă vreme sunt despărţiţi şi supuşi încercărilor, îi reţine împotriva lor înşişi şi îi îndeamnă să se abţină atunci când ajung în sfârşit împreună după atâtea întâmplări. Întâlnindu-se din nou la capătul peripeţiilor lor, singuri, într-o peşteră, Theagenos şi Charicleea se îmbrăţişează şi se sărută fără nicio constrângere şi fără nicio măsură. Uitând de restul lumii, rămân înlănţuiţi, lăsându-se în voia iubirii lor pure şi virgine, amestecându-şi lacrimile şi fără să schimbe altceva decât caste sărutări. Charicleea, de fapt, când Theagenos devenea prea emoţionat şi viril, îl oprea amintindu-i jurămintele, iar lui nu-i era deloc greu să se stăpânească, resemnându-se cu uşurinţă la cuminţenie; chiar dacă era pradă iubirii, nu-şi domina mai puţin simţurile” 1. Această virginitate nu trebuie înţeleasă ca o atitudine opusă oricăror raporturi sexuale, chiar dacă ele au loc în cadrul căsătoriei. Mai curând este proba pregătitoare a căsătoriei, impulsul care conduce spre ea şi în care îşi va afla împlinirea. Dragoste, virginitate şi căsătorie formează un tot: cei doi iubiţi trebuie să-şi păstreze integritatea fizică, dar şi puritatea inimii până în clipa unirii lor care trebuie înţeleasă în sens fizic, dar şi spiritual.

Începe astfel să se dezvolte o Erotică diferita de cea care-şi avea punctul de pornire în iubirea pentru băieţi, chiar dacă pentru amândouă abstinenţa are un rol important: ea se organizează în jurul raportului simetric şi reciproc dintre bărbat şi femeie, în jurul înaltei valori atribuite virginităţii şi uniunii totale unde-şi găseşte împlinirea. 1

CONCLUZIE

Întreaga gândire morală privind activitatea sexuală şi plăcerile sale, din primele două secole ale erei noastre, pare să fie marcată de o anumită consolidare a temelor de austeritate. Medicii sunt îngrijoraţi de efectele practicii sexuale, recomandă abstinenţa şi declară că virginitatea este preferabilă practicării plăcerilor. Filosofii blamează orice relaţie care ar putea avea loc în afara căsătoriei şi le recomandă soţilor o fidelitate riguroasă şi fără excepţie. În sfârşit, apare o oarecare descalificare doctrinală în privinţa iubirii pentru băieţi.

Trebuie oare să recunoaştem în schema astfel constituită schiţarea unei morale viitoare, cea pe care-o vom găsi în creştinism, atunci când actul sexual va fi considerat un rău, când nu-şi va mai afla legitimitate decât în interiorul căsniciei, şi atunci când iubirea pentru băieţi va fi condamnată ca fiind împotriva naturii? Să presupunem că unii, în lumea greco-romană, au presimţit deja modelul de austeritate sexuală căruia în societăţile creştine i se va da mai târziu o armătură legală şi un suport instituţional? Am afla astfel, formulat de

câţiva filosofi austeri, izolaţi în mijlocul unei lumi ce nu părea deloc a fi austeră, începutul unei alte morale menite ca în secolele următoare să capete cele mai constrângătoare forme şi o validitate mai generală.

Chestiunea este importantă şi se înscrie într-o lungă tradiţie, încă din Renaştere a trasat, atât în catolicism cât şi în protestantism, linii de delimitare relativ similare: pe de o parte, cei care se călăuzeau după o anumită morală antică apropiată de creştinism (teza din *Manuductio ad stoicam philosophiam* de Juste Lipse, căreia

C. Barth i-a dat o formă radicală atunci când a făcut din Epictet un creştin veritabil; mult mai târziu, din partea catolică apare teza a lui J. – P. Camus şi, în special, *Epictet creştin* de Jean-Marie de Bordeaux); pe de alta, cei pentru care stoicismul nu era altceva decât o filosofie, virtuoasă, fără îndoială, dar păgână într-un mod imposibil de uitat (Saumaise la protestanţi, Amauld şi Tillemont din partea catolicilor). Miza nu era doar ca unii dintre filosofii antici să fie situaţi de partea credinţei creştine, ori să o ferească pe aceasta de orice contaminare păgână; chestiunea era şi de a afla ce temei să fie dat unei morale ale cărei reguli păreau, până la un punct, comune filosofiei greco-romane şi religiei creştine. Dezbaterea care a apărut la sfârşitul secolului al XIX-lea nu este nici ea străină de această problematică, chiar dacă se interferează cu probleme de metodă istorică. Zahn, în celebra sa Adresse7, nu încerca să facă din Epictet un

creştin, ci să descopere într-o teorie filosofică, în general considerată drept stoică, semnele unei cunoaşteri a creştinismului şi urmele influenţei sale. Lucrarea lui Bonhöffer, prin care îi răspunde[344] [345], caută să stabilească unitatea unei gândiri fără a mai fi nevoie să se recurgă, pentru explicarea unui aspect sau al altuia, la o acţiune din afară care nu poate fi decât disparată. Dar era vorba însă şi de a se cunoaşte sau căuta fundamentele imperativului moral şi, dacă era posibil, de a se desprinde de creştinism un anumit tip de morală care-i fusese mult timp asociat. Or, în toată această dezbatere, se pare că s-au acceptat, într-o manieră mai mult sau mai puţin confuză, trei presupoziţii: conform celei dintâi, într-o morală esenţialul ar trebui căutat în elementele de cod pe care le comportă; după cea de a doua, morala filosofică a Antichităţii târzii s-ar fi apropiat de creştinism prin preceptele sale severe, într-o ruptură aproape completă cu tradiţia anterioară; în sfârşit, după cea de a treia, o comparaţie între morala creştină şi morala unor filosofi din Antichitate care ar fi pregătit terenul apariţiei ei ar trebui să se exprime în termeni de elevare şi de puritate.

Totuşi, nu este posibil să ne mulţumim cu atât. Să nu uităm că principiile de austeritate sexuală n-au fost fixate pentru prima oară în filosofia epocii imperiale. Am putut întâlni în

344 Th. Zahn, Der stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum, 1894.

345 A. Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, 1911.

gândirea greacă a secolului al IV-lea formulări care nu erau cu nimic mai puţin exigente. În fond, aşa cum am văzut, actul sexual pare a fi fost considerat de multă vreme ca primejdios, greu de stăpânit şi scump plătit; de foarte mult timp era necesar să fie stabilite măsura exactă a practicării sale posibile şi înserarea sa într-un regim prudent. Platon, Isocrate sau Aristotel, fiecare în felul său şi din raţiuni diferite, recomandau cel puţin anumite forme de fidelitate conjugală. Iubirii pentru băieţi i se putea atribui cea mai înaltă valoare, dar i se pretindea în acelaşi timp şi practicarea abstinenţei pentru ca ea să-şi poată păstra semnificaţia spirituală care i se presupunea. Multă vreme, preocuparea pentru corp şi sănătate, relaţia cu soţia şi căsătoria, relaţiile cu băieţii fuseseră raţiunile constituirii unei morale riguroase. Într-un anume fel, austeritatea sexuală întâlnită la filosofii primelor secole ale erei noastre îşi are rădăcinile în această veche tradiţie, măcar în măsura în care ea anunţa o moralitate viitoare.

Totuşi, ar fi inexact să vedem în reflecţiile despre plăcerea sexuală doar păstrarea unei vechi tradiţii medicale şi filosofice. Este adevărat că trebuie să ţinem seama de tot ce înseamnă continuitate, menţinută cu grijă, sau reactivare voluntară în gândirea primelor secole, în mod evident obsedată de Cultura clasică. Filosofia şi morala elenistice au cunoscut ceea ce Marrou numea „o lungă vară”. Dar, nu este mai puţin adevărat că sunt evidente numeroase modificări:

ele ne împiedică să considerăm morala lui Musonius ori pe cea a lui Plutarh ca o simplă accentuare a lecţiilor lui Xenofon, Platon, Isocrate sau Aristotel; ele ne împiedică, de asemenea, să considerăm sfaturile lui Soranus sau ale lui Rufus din Efes ca variaţii pe tema principiilor lui Hippocrat ori Diodes.

Dinspre partea Dieteticii şi a problematizării sănătăţii, schimbarea este marcată de o nelinişte mai puternică, de o specificare mai extinsă şi mai amănunţită a corelaţiilor dintre actul sexual şi trup, precum şi de o atenţie sporită acordată ambivalenţei efectelor sale şi consecinţelor sale care pot tulbura echilibrul trupului şi al sufletului.

Nu este vorba doar de o preocupare mai mare pentru corp, ci şi de o altă manieră de a considera activitatea sexuală şi a o înconjura de teamă pentru toate legăturile sale virtuale cu maladiile şi cu răul. În privinţa femeii şi a problematizării căsătoriei, transformarea ţine mai ales de valorizarea legăturii conjugale şi de relaţia dual ă care o constituie; buna comportare a soţului, moderaţia pe care şi-o impune nu se justifică numai prin considerente de statut, ci şi prin natura legăturii, forma sa universală şi obligaţiile reciproce decurgând din ea. În sfârşit, în privinţa iubirii pentru băieţi, necesitatea abstinenţei este din ce în ce mai puţin considerată ca o modalitate de a conferi acestei forme de iubire cele mai înalte valori spirituale şi din ce în ce mai mult ca semnul unei imperfecţiuni care-i aparţine.

Or, printre aceste modificări ale temelor

preexistente, se poate recunoaşte dezvoltarea unei arte a existenţei dominate de preocuparea de sine. Această artă a sinelui nu mai insistă atât asupra exceselor la care se poate deda individul şi de la care trebuie să se stăpânească pentru a-i putea conduce pe alţii; ci subliniază din ce în ce mai mult fragilitatea individului privind diversele suferinţe ce pot fi provocate de activitatea sexuală; mai subliniază şi necesitatea de a o supune pe aceasta unei forme universale prin care oamenii sunt legaţi unii de alţii şi care îşi are pentru toţi temeiul în acelaşi timp în natură şi în raţiune. Arta sinelui pune în valoare în egală măsură importanţa dezvoltării tuturor practicilor şi exerciţiilor cu ajutorul cărora individul devine capabil să-şi păstreze controlul asupra sinelui şi să ajungă, până la urmă, la o pură desfătare de sine. Nu accentuarea modalităţilor de interdicţie se află la originea acestor transformări în morala sexuală, ci dezvoltarea unei arte a existenţei ce gravitează în jurul problemei sinelui, a dependenţei şi a independenţei sale, a legăturii pe care poate şi trebuie să o stabilească cu ceilalţi, a metodelor de control asupra fiinţei şi a felului cum poate instaura o deplină suveranitate a sa.

În acest context se produce un dublu fenomen, caracteristic pentru această etică a plăcerilor. Pe de o parte, se pretinde o atenţie mai vie privind practica sexuală, efectele ei asupra organismului, locul şi rolul său în cadrul căsătoriei, valoarea şi dificultăţile relaţiilor cu băieţii. În acelaşi timp, însă, cu cât se discută mai

mult despre ea, cu cât interesul care i se arată se intensifică, cu atât apare mai primejdioasă şi mai susceptibilă de a compromite relaţia cu şinele; tot mai mult apare nevoia de a o suspecta, de a o controla şi de a o localiza, în măsura posibilului, doar în relaţiile de căsătorie – chiar dacă în cadrul relaţiei conjugale va fi încărcată de semnificaţii mai intense. Problematizarea şi îngrijorarea merg mână în mână, interogare şi vigilenţă. Astfel este propus un anumit stil al conduitei sexuală prin toată această mişcare a gândirii morale, medicale şi filosofice; este diferit de cel conturat în secolul al IV-lea, dar şi de cel pe care-l vom afla în secolele următoare în creştinism. Activitatea sexuală se înrudeşte în această gândire cu răul, prin forma şi efectele sale, dar nu este în sine şi în mod substanţial un rău. Îşi află împlinirea naturală şi raţională în căsătorie; dar aceasta nu este, cu unele excepţii, condiţia formală şi indispensabilă pentru ca plăcerile sexuale să înceteze să mai fie un rău. Îşi află cu greutate locul în iubirea pentru băieţi, dar aceasta nu este, din acest motiv, condamnată ca fiind împotriva naturii.

Astfel, în rafinamentul artelor de a trăi şi a preocupării de sine, se trasează câteva precepte care pâr destul de apropiate de cele exprimate în moralele ulterioare. Dar, atenţie, această analogie poate fi înşelătoare. Aceste morale vor defini alte modalităţi de raportare la sine: o caracterizare a substanţei etice pornind de la moarte, cădere şi rău; un mod de înrobire sub forma supunerii la o lege generală care este în acelaşi timp voinţa unui

zeu personal; un tip de lucrare asupra sinelui implicând descifrarea sufletului şi o hermeneutică purificatoare a dorinţelor; un mod de realizare etică care tinde la renunţarea de sine. Elementele de cod privind economia plăcerilor, fidelitatea conjugală şi raporturile între bărbaţi pot rămâne similare. În acest caz, ele vor depinde de o etică profund remaniată şi de un alt mod de constituire a sinelui ca subiect moral al conduitelor sale sexuale.

Cuprins

I. A VISA PROPRIILE PLĂCERI
1. Metoda lui Artemidor…
2. Analiza
3. Visul şi actul
II. CULTIVAREA SINELUI
III. ŞINELE ŞI CEILALŢI.
1. Rolul matrimonial”.
2. Jocul politic
IV. TRUPUL
1. Galenus
2. Sunt bune sau sunt rele?
3. Regimul plăcerilor
4. Lucrarea sufletului
V. FEMEIA…
1. Legătura conjugală
2. Problema monopolului
3. Plăcerile căsătoriei
VI. BĂIEŢII…
1. Plutarh.
2. Pseudo-Lucian
3. O nouă erotică

CONCLUZIE: …

vei prostitua: „Dacă o femeie sau un băiat frumos visează că sunt poduri, se vor prostitua şi mulţi vor trece pe deasupra lor”. Un om bogat care a avut acest vis s-a aflat în situaţia de a fi „dispreţuit şi ca şi cum ar fi fost călcat în picioare4”.

1 Rufus din Efes, în Oribases, VI, 38; vol. I, pp. 543 – 546.